Der Schriftbeweis.

Ein theologischer Versuch

von

Dr. J. Chr. K. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Der zweiten Hälfte erste Abtheilung.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1853.

Fünftes Lehrstück.

Erster Satz.

Von den vorbildlichen Verwirklichungen und Mittlerschaften der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit hat das vierte Stück unsers Lehrganzen gehandelt. Das fünfte beginnt mit dem Anfange der wesentlichen Verwirklichung und dem Eintritte der vollkommenen Mittlerschaft derselben. Daß die Selbstbestimmung, vermöge welcher wir uns in christlicher Gottesgemeinschaft befinden, darin besteht, daß wir uns durch eine von Jesus ausgehende Wirkung haben bestimmen lassen, ist eine von Niemanden bestrittene Thatsache. Die Verschiedenheit der theologischen Aussagen hebt an, wo die Frage beantwortet seyn will, auf welche Selbstbestimmung Jesu die von ihm ausgehende Wirkung zurückweist, ob dieselbe innerhalb seines menschlichen Daseyns liegt, oder ob sie die Voraussetzung desselben ist. Unsere Aussage lautet auf Letzteres. Wir sagen, die Selbstbestimmung Jesu, vermöge welcher er Mittler der vollkommenen Gemeinschaft Gottes geworden, ist die Selbstbestimmung Gottes des urbildlichen Weltziels, Mensch zu werden, so daß sich in dieser seiner Menschwerdung das innergöttliche Verhältniß diejenige geschichtliche Gestaltung seiner ewigen Selbstgleichheit gegeben hat, in welcher es Verhältniß Gottes und des Menschen Jesus ist. *Jesu Selbstbestimmung, Mensch zu werden.*

Da sich uns ergeben hat, daß sich in der Schrift alten Testaments eine Unterscheidung in Gott, welche der neutestamentlichen Unterscheidung des Vaters und des Sohnes entspräche, nicht zu finden ist; so würde von einem aus dem alten Testamente zu erholenden Schriftbeweise für jenen Lehrsatz keine Rede seyn können, wenn sich *Alttestamentliches Zeugniß.*

derselbe auf die Vorhersagungen der Erscheinung Christi, und zwar auf diejenigen, welche von seiner menschlichen Erscheinung handeln, zu beschränken hätte. Wer freilich jenes הִנֵּה־בָאתִי des 40. Psalms von der Menschwerdung Christi und das ihm vorhergehende אָז אָמַרְתִּי von seinem Entschlusse, Mensch zu werden, verstehen kann [1]), der hat hieran eine alttestamentliche Beweisstelle für die Selbstbestimmung Jesu, von welcher wir sagen. Aber dazu bedarf es einer Auslegungsweise, welche möglich macht, die im V. 13 desselben Psalms folgende Klage הִשִּׂיגוּנִי עֲוֺנֹתַי von Sünden zu verstehen, die dem Klagenden nicht eigen, sondern von Anderen auf ihn gelegt sind [2]). So lange aber diese Auslegungsweise nicht auch das möglich macht, in dem 41. Psalme, in welchem doch Jesus selbst auf ihn lautende Weissagung erkennt [3]), die Worte כִּי־חָטָאתִי לָךְ von der ihm nur auferlegten Sünde zu verstehen [4]); so lange werden diejenigen in ihrem Rechte seyn, welche in beiden Psalmen einen sündigen Menschen von sich, und nicht von Christo, noch Christum selbst von sich reden hören. Wir brauchen darum noch nicht die Berechtigung, mit welcher der Verfasser des Briefs an die Hebräer Ps. 40, 7—9 als Rede des in die Welt einkommenden Christus anführt [5]), bis dahin abzumindern, daß er für seinen Satz, es sey unmöglich, daß der Stiere und der Böcke Blut Sünden wegnehme, keine passendere Belegstelle aus dem alten Testamente habe beibringen können [6]). Einen Beleg für jenen vorausgegangenen Satz kann die angeführte Stelle gar nicht abgeben sollen, da sie der Verfasser nicht mit γάρ, sondern mit διό anschließt. Auch würde er, wenn es ihm blos um eine alttestamentliche Aussage solchen Inhalts zu thun gewesen wäre, weder die ganze Stelle in diesem Umfange anzuführen gebraucht, noch Ursache gehabt haben, sie mit den Worten einzuleiten εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει. Sein Absehen geht allerdings darauf, denjenigen Opfern, welche dargebracht werden, das Opfer dessen entgegenzustellen, welcher sich nicht nur selbst dargebracht hat, sondern auch dazu in die Welt

---

1) Stier siebzig ausgew. Psalmen I. S. 267. 2) Ders. a. a. O. S. 270. 3) Joh. 13, 18. 4) Stier a. a. O. S. 279. 5) Hebr. 10, 5 ff. 6) Hengstenberg Comm. üb. d. Psalmen II. S. 324.

gekommen ist, mit seiner selbst Darbringung dem Willen Gottes ein Genüge zu thun. Daß er eine Schriftstelle beibringt, geschieht nicht sowohl in der Absicht, um zu beweisen, daß schon das alte Testament von der Nothwendigkeit eines bessern Opfers spreche[7]), als vielmehr, um jene Selbstbestimmung des neutestamentlichen Opfers, mit welcher dasselbe in die Welt gekommen, in Schriftworten auszudrücken. Unter εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nur das öffentliche Auftreten Jesu zu verstehen[8]), hat man keinen Grund. Handelt es sich doch nicht darum, wie er sich der Welt dargestellt, sondern vielmehr darum, wie er sich Gotte zur Vollbringung seines Willens bereit gestellt hat; und daß dieß nicht erst irgendwann innerhalb seines menschlichen Daseyns geschehen ist, sondern daß er vermöge solcher Selbstbestimmung menschlichen Lebens Anfang genommen hat, gehört wesentlich in den Gedankengang des Verfassers. Nachdem er 9, 26 passivisch ausgedrückt hat, daß Christus dazu geoffenbart worden, um die Sünde durch sein Opfer abzuthun, bezeichnet er jetzt eben dieselbe Erscheinung Christi als That seiner Selbstbestimmung. Eben das sagt er mit den angeführten Worten des 40. Psalms aus, was die von uns abgewiesene Erklärung dieses Psalms in denselben zu finden meint. Aber wir lassen nur nicht, wie es bei jener Erklärung geschieht, die Vermittelung außer Acht, mit welcher die Schriftstelle aus ihrem alttestamentlichen Zusammenhange in diesen neutestamentlichen übersetzt worden ist.

Hengstenberg[9]) versichert in seiner Weise, es sey eine äußerst gezwungene und willkührliche Erklärung, vermöge welcher ich[10]) VV. 7—9 jenes Psalms so verstehe, daß ihr Inhalt nur auf David paßt. Es verhält sich aber vielmehr so, daß ich dieses Gebet eines Bedrängten, welcher so eben einer großen Gefahr, darum aber noch nicht seiner schweren Bedrängniß entnommen worden, um so unbedenklicher für ein Gebet dessen achte, dessen Namen dasselbe trägt, je auffallender VV. 7—9 an den Gegensatz, welcher das Verhalten David's zu dem von Samuel gerügten Verhalten Saul's bildete, und an den Wortlaut jener Rüge Samuel's erinnern, als er zu Saul

---

[7]) Ebrard d. Br. an d. Hebr. S. 329. [8]) Bleek z. d. St. S. 628.
[9]) a. a. O. S. 323. [10]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 158.

sprach, הַחֵפֶץ לַיהוָה בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל יְהוָה הִנֵּה שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב לְהַקְשִׁיב מֵחֵלֶב אֵילִים [11]. Wie eine Erwiederung hierauf lauten die Worte des zweiten Drittheils jenes Psalms, welches zwischen dem Danke für die abgewendete Gefahr und zwischen der Bitte um Wendung der Bedrängniß steht. Dasselbe zerfällt in zwei Hälften, von denen die eine sagt, wie er sich Gotte zum willigen Gehorsam der That ergeben, die andere, wie er ihn mit dem Munde verkündigt und gepriesen habe: beides zusammen macht das Verhalten des Betenden aus, mit welchem er der erfahrenen Hülfe Gottes nach der einen, der zu erbittenden Aushülfe aus aller seiner Noth nach der andern Seite nicht unwerth zu seyn hofft. Daß er Gottes Willen weiß, sagt V. 7. Er weiß, daß er Gotte nicht mit Darbringung von Opfern zu genügen hat, welche blos etwas Sachliches und außer ihm Befindliches seyn würden. Hören soll er, aufhorchen, gehorchen, dazu hat ihm Gott Ohren gegeben oder, wie es eigentlich heißt, gegraben, eingebohrt. Denn כָּרָה heißt eben nicht „durchbohren", und es ist dieß auch keineswegs eine geringe Modifikation der wirklichen Bedeutung, wie sie im poetischen Sprachgebrauche leicht Statt finden könne [12]; sondern bei der einen Bedeutung ist von der Anerschaffung des Gehörsinnes die Rede, welche dem Menschen bedeutet, daß er hören, auf Gott hören soll, nach der andern dagegen wäre von einer Wandelung des Gehörs die Rede, welche Gott an ihm vorgenommen, damit er recht hören könne. Heißt aber כָּרָה graben, und nicht durchbohren, so liegt vollends jene Erklärung weit ab von dem Wortverstande, der zufolge die Meinung seyn soll: „ich habe mir die Ohren von dir durchgraben lassen, habe mich dir freiwillig zum Knechte geweiht" [13]). Da wäre ja nicht gesagt, was Gott ihm gethan, sondern was er Gotte gegenüber gethan. Daß Gott ihm Ohren anerschaffen, läßt er sich zur Weisung dienen, Gotte nicht blos mit äußerlichem Thun an äußerlichem Dinge, sondern mit innerlichem Aufmerken und Gehorchen ein Genüge zu leisten. Wie er sich diesem erkannten Gotteswillen gegenüber verhalten, sagt dann V. 8, wo

---

[11]) 1. Sam. 15, 22. [12]) Hengstenberg a. a. O. S. 331. [13]) Ebrard a. a. O. S. 330.

אָז אָמַרְתִּי den Ausdruck des Gehorsams einleitet, mit welchem er sich Gotte zum Dienste gestellt hat, als er inne ward, was Gottes Wille an ihn sey. Dieser Ausdruck des Gehorsams besteht aber nicht schon in den Worten הִנֵּה־בָאתִי allein, indem dieß keineswegs so viel ist, wie sonst הִנֵּנִי, oder so viel, wie בָּאתִי בֵיתְךָ [14]), das Kommen aber ohne nähere Bestimmung desselben unmöglich für die Handlung des Gehorsams gelten kann, da von keiner Berufung Gottes die Rede gewesen, welcher dasselbe entspräche. Demnach bedarf בָּאתִי erst einer nähern Bestimmung und בִּמְגִלַּת־סֵפֶר wird ihm als solche dienen sollen [15]); womit dann auch entschieden ist, daß כָּתוּב עָלָי adjektivisch zu סֵפֶר gehört. Denn daß כָּתַב סֵפֶר sonst nie mit עַל verbunden vorkommt [16]), ist ein wenig verfangender Gegengrund gegen jene Erklärung, da es genug ist, wenn כָּתַב סֵפֶר und die Verbindung von כָּתַב mit עַל vorkommt, letzteres nicht sowohl in der Bedeutung „vorschreiben", als vielmehr, wie עַל nach den Verbis des Redens oder Hörens zu stehen pflegt, und wie es auch der alexandrinische Uebersetzer an unserer Stelle wiedergibt, nämlich in der Bedeutung *γράφειν περί τινος*. Es kommt dann auf die Beschaffenheit des Inhalts an, ob das Geschriebene von seinem Gegenstande als Aussage über ihn oder als Anforderung an ihn handelt. Daß an der vorliegenden Stelle das Letztere der Fall ist, läßt schon der Zusammenhang nicht zweifelhaft, wenn man sich auch von der Beziehung auf Deut. 17, 18—19 nicht überzeugen lassen will.

Nach allem dem wird es nichts weniger, als willkührlich seyn, wenn wir den Psalmisten im Gegensatze gegen ein בּוֹא בְעוֹלוֹת [17]) sagen lassen, zwar nicht, er bringe die Rolle eines in Betreff seiner geschriebenen Buchs [18]), wohl aber, er sey mit derselben, anstatt mit Brandopfer und Sündopfer gekommen. Den geschriebenen Willen Gottes, wie derselbe ihm gilt, hat er bei sich; mit ihm stellt er sich Gotte dar, als der gewillt ist, mit seinem ganzen Leben der Ausrichtung desselben zu dienen, anstatt sich blos durch Dargebung

---

14) v. Lengerke z. d. St. 15) so z. B. de Wette, Hitzig u. A. 16) Hengstenberg a. a. O. S. 333. 17) Ps. 66, 13. 18) Ewald z. d. St.

von etwas Sachlichem und außer ihm Befindlichem mit Gott abzufinden. Aber auch der geschriebene Wille Gottes selbst ist ihm nicht blos etwas Aeußerliches, sondern er hat ihn zum Inhalte seines eigenen Wollens gemacht, ihn in sein inneres Leben aufgenommen, in sich verinnerlicht. Dieß sagt V. 9. Daß solches nur Christus, nicht David noch irgend ein anderer Mensch von sich bezeugen könne [19]), hat man freilich auch behauptet, aber nur die Stärke des Vorurtheils damit bewiesen, von welchem man sich leiten ließ. Ist es doch nichts anderes, als was die Uebersicht des Psalmbuchs, der erste Psalm, als Kennzeichen jedes wahren Israeliten angibt, בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ, oder was der Verfasser des 119. Psalms selbst von sich sagt, wenn er V. 11 spricht, בְּלִבִּי צָפַנְתִּי אִמְרָתֶךָ לְמַעַן לֹא אֶחֱטָא לָךְ. Die Verheißung, welche Jer. 31, 33 für die neutestamentliche Zeit gegeben ist, steht dem nicht entgegen, sie läßt einen Zustand der Dinge hoffen, wo der geoffenbarte Wille Gottes im ganzen Volke verinnerlicht ist, so daß von allen Gliedern desselben das gilt, was in der alttestamentlichen Zeit die Gerechten inmitten eines dem Gesetze ungehorsamen Volks von sich bekennen durften.

Es ist also ein alttestamentlicher Gerechter, welcher dort von sich bezeugt, er habe der auf persönlichen Gehorsam lautenden Forderung Gottes mit dem Ausdrucke seiner Willigkeit zu solchem Gehorsame geantwortet. Es ist insonderheit David, welcher ausspricht, mit welcher Willigkeit er sich der Ausrichtung des ihm sonderlich geltenden Gotteswillens geweiht habe. Aber er hat ja den Willen Gottes erst innerhalb seines zeitlichen Daseyns vernommen, und seinen innerhalb desselben darauf antwortenden Entschluß sagt er mit den Worten aus אָז אָמַרְתִּי. Soll daher dieser Ausdruck seiner Willigkeit auf Christus übertragen werden, so muß dieß so geschehen, wie es der dabei vorausgesetzte Unterschied zwischen David und Christus mit sich bringt. Nicht in irgend einer beschränkten Beziehung den Willen Gottes auszurichten, hat sich Christus erst zu irgend einer Zeit seines menschlichen Lebens entschlossen; sondern er ist zu dem Ende Mensch geworden, um den ganzen Gotteswillen ein für alle

[19]) Stier a. a. O. S. 268.

Mal zu vollbringen. Daher gibt der Apostel dem הִנֵּה־בָאתִי des Psalms gleich mit den seine Anführung der Psalmstelle einleitenden Worten, εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει, die rechte Anwendung auf Christus. Er hat aber ein gutes Recht dazu, die Psalmstelle zum Ausdrucke für Christi Entschluß der Menschwerdung zu machen, indem alle Willigkeit des alttestamentlichen Gerechten, und sonderlich die Willigkeit des alttestamentlichen Gesalbten, den ihm geltenden Gotteswillen je an seinem Theile auszurichten, Weissagung und Vorbild auf Christi Entschluß der Menschwerdung ist, so daß das Schriftwort, in welchem sich jene ausspricht, Ausdruck für diesen nicht nur werden kann, sondern ein Recht darauf hat, es zu werden.

Man sieht, es bedarf einer andern Vernehmung der alttestamentlichen Schrift, wenn für den Satz, um welchen es sich jetzt handelt, alttestamentlicher Schriftbeweis beigebracht werden soll. Recht angesehen gibt ihm die gesammte vorbildliche Geschichte Zeugniß. Denn sie beginnt weder, noch setzt sie sich fort mit solchem, wozu sich der Mensch aus sich selbst bestimmt. Sie beginnt nach der ersten Sünde nicht damit, daß sich der Mensch Gotte wieder zuwendet, sondern damit, daß sich Gott dem Menschen in Erscheinung und Wort bezeugt. Und wo nun die in jenem Worte Gottes enthaltene Verheißung vorbildlicher Weise zur Erfüllung kommt, da geht immer eine Bethätigung des göttlichen Heilswillens dem voraus, was menschlicher Seits Heilsames geschieht. Der erste Sohn, welchen der Mann zeugt und das Weib gebiert, ist eine Gabe des Gottes, welcher das Wort von des Weibes Saamen geredet hat. Abel's Gerechtigkeit, welche sich in seinem Opfer erweist und ihn dadurch in den Tod bringt, ist gewirkt durch die Gnadenerweisung Gottes, welcher das Leben seines Geschöpfs nicht verschont hatte, um die schamwürdig gewordene Blöße des Menschen zu decken. Noah hätte die Menschheit nicht durch das Gericht der Fluth hindurch gerettet, wenn ihm Gott nicht beides, Gericht und Rettungsmittel, zuvor geoffenbart hätte. Nicht von selbst, sondern durch göttliche Berufung ist Abram der Ahnherr, ist Mose der Erlöser des Volkes Gottes geworden. Gottes Wort hat den Aaron zum Priester, den David zum Könige bestellt, und daß er seinen Geist sendet, macht sündige Menschen zu Propheten des Heils.

So lange nun die göttliche Willensmeinung, deren Bethätigung den Menschen Gottes wirkt, und das menschliche Erlebniß, in welchem sich dieselbe vollbringt, außer einander liegen, so lange ist die Geschichte eine vorbildliche. Es wird aber endlich beides in eins zusammentreffen müssen: wie denn das Wort der Weissagung nicht blos dahin lautet, daß Jehova den Sohn David's geben[20]), dem David einen rechtschaffenen Sproß erstehen lassen[21]), seinen Knecht, den Sproß, bringen[22]), sondern nicht minder auch dahin, daß Jehova selbst kommen[23]), zu seinem Tempel kommen[24]), inmitten seines Volks Wohnung machen[25]) werde. Wo sich beides in Einem erfüllt, da ist die Selbstbestimmung Gottes, welcher das Heil schafft, nicht mehr unterschieden von der Selbstbestimmung des Menschen, durch welchen er es schafft; und daß die Heilswirkung nicht innerhalb der Menschheit selbst, sondern in Gott ihren Anfang und Ausgang hat, das bewährt sich dann schließlich damit, daß der rechte Menschensohn, vollkommene Gerechte und wahrhafte Mittler die von ihm ausgehende Heilswirkung mit einer jenseit des Anfangs seines menschlichen Lebens gelegenen, innergöttlichen Selbstbestimmung beginnt.

Christus ist gewesen, ehe er Mensch geworden.

Diese Selbstbestimmung Christi, Mensch zu werden, hat sich bereits verwirklicht, er ist bereits Mensch geworden, bevor zur Erkenntniß kommt, daß er nicht erst mit seiner Menschwerdung anfängt zu seyn. Denn die alttestamentlichen Stellen, in welchen man diese Erkenntniß ausgesprochen finden will, besagen nichts der Art. In Mal. 3, 1 findet man sie nur in Folge der schon früher[26]) abgewiesenen Mißdeutung der Bezeichnung מַלְאַךְ הַבְּרִית. Wenn darunter nicht jenes Geistwesen, welches sonst insgemein מַלְאַךְ יְהוָה heißt, um so weniger also der Logos[27]) zu verstehen ist, sondern der Mensch, durch welchen Gott die neue Ordnung seines Verhältnisses zu Israel herstellen wird; so ist in jener Stelle nur eben so neben Gott dem Herrn der ihm dienende und sein Geschäft ausrichtende Bundesmittler, der Mose des neuen Bundes, genannt, wie etwa Hos. 3, 5 neben Jehova, dem Gotte Israel's, David der König. Was aber Mich.

---

[20]) Jes. 9, 5; Jer. 30, 9; Ezech. 34, 23. [21]) Jer. 23, 8. [22]) Sach. 3, 8. [23]) Sach. 14, 5. [24]) Mal. 3, 1. [25]) Sach. 2, 14. [26]) Erste Hälfte S. 162. [27]) Hengstenberg Christologie d. A. T. III. S. 408.

5, 1 betrifft, so können die Worte וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם auf keinen Fall den Sinn haben, als sei der Verheißene ein ewiger Sohn durch unmittelbar göttliche Herkunft [28]). Nicht Ewigkeit im Gegensatze zur Zeit, sondern unvordenkliche Vergangenheit ist durch קֶדֶם und יְמֵי עוֹלָם bezeichnet [29]); und warum der Pluralis מוֹצָאוֹת gebraucht ist, erklärt sich gewiß weniger gut aus der Absicht, den höhern, ewigen Ausgangsort des Herrschers dem niedern in Bethlehem entgegenzusetzen [30]), als aus der wirklichen Mehrheit der in eine unvordenkliche Vergangenheit zurückreichenden Ausgänge desselben. Geirrt habe ich früher [31]) darin, daß ich meinte, diese Ausgänge seyen jenseit einer gewissen Zeit, in der fernen Vergangenheit, nämlich in der vorköniglichen Zeit des davidischen Hauses zu suchen. Nicht von dem Begriffe יָצָא ist das מִן des מִקֶּדֶם abhängig: sonst würde das Ausgehen aus ferner Vorzeit dem Ausgehen aus Bethlehem, also jene Zeit diesem Orte entgegengesetzt, was einen eben so unpassenden Gegensatz gäbe, wie der von Bethlehem und der Ewigkeit unpassend ist. Das eine מִן ist das des Ortes, das andere das der Zeit, dort von wo her, hier von wann an. Seit unvordenklich ferner und langer Zeit geht der Herrscher aus und ist er im Kommen begriffen, welcher endlich aus Bethlehem hervorgehen wird. Denn da er derjenige ist, auf welchen die Geschichte der Menschheit, Israel's, des Hauses David's abzielt, so sind alle Fortschritte derselben Ansätze seines Kommens, Hervorgänge des zweiten Sohnes Isai's, des andern David's, des von David's Ausgangsorte kommenden Wiederherstellers davidischer Herrlichkeit. Bis zur Geburt des ersten Sohnes dürfen wir diese מוֹצָאוֹת zurückverfolgen, wie denn die nächsten Worte עַד־עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה an das anfängliche Gotteswort von dem Weibessaamen nicht minder, als an das jesajanische von der Geburt Immanuel's erinnern.

Das Zeugniß des Täufers.

In der alttestamentlichen Vorhersagung finden wir also nirgend, daß der künftige Heiland schon in der Gegenwart ist und nur noch

[28]) Umbreit z. d. St. S. 231. [29]) vgl. Mich. 7, 14. 20; Mal. 3, 4; gegen Beck christl. Lehrw. I. S. 414. [30]) Umbreit a. a. O. [31]) Weissagg und Erfüllg I. S. 251.

nicht da ist, oder daß er schon gewesen seyn wird, ehe er zur Erscheinung kommt. Aber auch im neuen Testamente kommt solches nicht früher vor, als bis es Jesus selbst von sich gesagt hat. Oder widersprechen wir etwa hiermit dem Berichte des johanneischen Evangeliums, welchem zufolge der Täufer, noch ehe er Jesum den Seinen zeigen konnte, von ihm gesagt hat: Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν [32])? Man hat beides, ἔμπροσθέν μου γέγονεν und πρῶτός μου ἦν, im Sinne der Rangordnung und hat beides im Sinne der Zeitfolge verstanden. Nimmt man ἔμπροσθέν μου γέγονεν im letztern Sinne, so wird man πρῶτός μου ἦν, welches sonst eine nichtssagende Wiederholung jener Worte [33]), oder eine eben so nichtssagende Begründung des ganzen vorhergegangenen Satzes wäre [34]), im Sinne des Rangverhältnisses nehmen müssen. Aber dann sollte man im Hinblicke auf die Anfangsworte des Evangeliums, welche ausschließen, daß der Sohn irgend wann geworden, anstatt γέγονεν vielmehr ἦν erwarten, und nicht minder anstatt ἦν vielmehr ἐστίν [35]). Es bleibt also nur die Wahl, ob man ἔμπροσθεν vom Range und πρῶτος von der Zeit, oder ob man beides vom Rangverhältnisse verstehen will. Wer das Erstere für das Richtige hält, wird allerdings sagen müssen, in wie fern sich aus dem zeitlichen Früher das Voran des Ranges erklärt [36]). Denn nur ein zeitliches Früher überhaupt würden die Worte πρῶτός μου besagen [37]), und nicht ein unendliches Früher [38]), nicht das ewige Seyn des Logos [39]). Es bliebe also nur übrig, ὀπίσω μου ἐρχόμενος und πρῶτός μου ἦν [40]) in diesen Gegensatz zu stellen, daß Jesus zwar später erschienen, als Johannes, aber dennoch früher gewesen; und hieraus würde sich wiederum nur dann erklären, wie es geschehen ist, daß er den Rang vor Johannes bekommen, wenn ihn Johannes mit den Worten ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος als den später Geborenen bezeichnete, indem das Wunderbare nur darin bestehen könnte, daß der später Geborene früher gewesen, als der früher Geborene. Dieß

---

32) Joh. 1, 15. 30. 33) Kühnöl z. d. St. 34) Meyer z. d. St. 35) vgl. Tholuck z. d. St. 36) Br. Bauer Krit. d. ev. Geschichte d. Joh. 37) vgl. Joh. 15, 18. 38) Hengstenberg a. a. O. S. 490. 39) Tholuck, Olshausen z. d. St. 40) de Wette z. d. St.

ist aber so wenig der Sinn jener Worte, daß man Joh. 1, 30, wo derselbe Gedanke in anderer Wendung wiederkehrt, übersetzen könnte: „hinter mir drein kommt einer, der vor mir geboren ist." Von dem öffentlichen Erscheinen, dem amtlichen Kommen[41]), muß das ἐρχόμενος und ἔρχεται gemeint seyn, schon des Präsens wegen; wie denn der Täufer zu einer Zeit, als Jesus in diesem Sinne noch nicht gekommen, als er noch nicht aufgetreten war, so von ihm redete.

Beides, ὀπίσω und ἔμπροσθεν sind räumliche Begriffe, und räumlich will auch zunächst der Gegensatz von ὀπίσω μου ἐρχόμενος und ἔμπροσθέν μου γέγονεν gedacht seyn. Aber nicht so, wie ich früher gemeint habe[42]), daß ersteres im Sinne einer Abhängigkeit verstanden wäre, sondern es will nur unvergessen seyn, daß es an sich diesen Sinn haben könnte, indem sich eben hieraus der Gegensatz erklärt. Denn darauf beruht die Gegensetzung, daß hinter Einem herkommen und hinter Einem drein gehen[43]) eins und dasselbe seyn kann. Bei Jesus aber in seinem Verhältnisse zu Johannes ist dieß so wenig der Fall, daß er ihn vielmehr überholt hat, ihm voraus ist, ob er gleich hinter ihm her kommt. Man braucht nicht zu sagen ὀπίσω sey zeitlich, oder ἔμπροσθεν sey vom Range gemeint, sondern die örtliche Bedeutung des einen oder des andern mag verbleiben, wenn man nur nicht verkennt, welche Bildlichkeit ihr der Zusammenhang gibt. Bei unserer Erklärung verbleibt auch γέγονεν in seinem Rechte, und könnte weder mit ἦν noch mit ἐστίν vertauscht werden: indem Jesus kommt, hinter dem Täufer her kommt, ist er ihm auch schon voraus. Als sich Jesus an den Jordan begab, sich taufen zu lassen, fing er an zu kommen. Aber vom Jordan ging er zuvor noch in die Einöde, ehe er zu dem Täufer zurückkehrte, dessen Zeugniß über sich zu empfangen, und damit sein öffentliches Erscheinen und Wirken zu beginnen. In dieser Zwischenzeit war es, daß der Täufer solches sprach.

Während ἔμπροσθεν und ὀπίσω den Gegensatz der Vorderseite und Rückseite bezeichnet, ist πρῶτος Bezeichnung der vordersten Stelle einer Reihe im Gegensatze zu den hinteren. Hier, wo der Grund

---

[41]) vgl. Joh. 1, 30; Matth. 11, 18. 19. [42]) Weissagg u. Erfüllg II. S. 256. [43]) vgl. z. B. Matth. 16, 24.

angegeben werden soll, wie es geschehen, daß Jesus dem Täufer vorangekommen, muß πρῶτός μου ἦν Bezeichnung dessen seyn, was der Erstere vor dem Letztern voraus hatte. Also nicht daß er zeitlich früher gewesen, sondern daß er mehr war, wird es bedeuten. Dabei bleibt wieder das Imperfektum ἦν in seiner richtigen Beziehung zu γέγονεν, und könnte nicht mit ἐστίν vertauscht werden, weil gesagt seyn will, was Jesus vor dem Täufer voraus hatte, so daß er ihm um deß willen vorangekommen. Was es um ihn war, sagt πρῶτός μου ἦν, was mit ihm geworden, sagt ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Er ist im Gegensatze zu Johannes, welcher mit Wasser tauft, der Täufer mit heiligem Geiste geworden; denn er war im Gegensatze zu dem, welcher sich nur die Stimme eines Rufenden nennt, der Sohn Gottes selbst. Mit den Worten πρῶτός μου ἦν bezeichnet der Täufer dieselbe Ueberlegenheit des hinter ihm her Kommenden, welche er sonst mit den Worten ausdrückt ἰσχυρότερός μου ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, oder οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος, ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Dagegen mit ἔμπροσθέν μου γέγονεν ist Jesu höherer Beruf gemeint, welchen Johannes mit den Worten ausdrückt, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Kurz, das johanneische Evangelium läßt den Täufer nur dasselbe Zeugniß von Jesu ablegen, welches wir auch in den anderen Evangelien finden. Wie könnte er auch, und zwar nicht auf Grund seiner Schriftkenntniß oder gelehrten Wissens[44]), sondern durch den Geist Gottes, welcher ihn zum Propheten machte[45]), die ewige Gottheit Jesu erkannt, und doch nachmals gefragt haben, ob er es sey, oder ob noch ein Anderer zu erwarten stehe[46])?

Wie er Jesum kannte, läßt ihn das johanneische Evangelium ausführlicher in jener Antwort sagen, welche er seinen über das Zuströmen zu Jesus mißmuthigen Jüngern gibt[47]). Daß sich nun Alle Jesu zuwenden, erklärt er dort für die nothwendige Folge des Jesu vom Himmel her gegebenen Berufs, in Bezug auf welchen er oben von ihm gesagt hat, πρῶτός μου ἦν. Man hat zwar gemeint, der Evangelist lasse an dieser Stelle die Rede des Täufers unver-

---

44) Tholuck z. d. St. S. 74. 45) Olshausen z. d. St. 46) Matth. 11, 3. 47) Joh. 3, 27 ff.

merkt in seine eigene übergehen, was sich aus seiner eigenthümlich mystischen Richtung begreife, welche zwischen Objektivem und Subjektivem nicht so genau unterscheide[48]); oder hat wenigstens zugestanden, daß sich von V. 31 an auf eine nicht mehr genau zu erkennende Weise des Evangelisten theils erklärende, theils erweiternde Reflexion mit der Rede des Täufers vermische[49]); oder hat endlich aus denselben Gründen, welche zu solchen Annahmen führten, diese Rede überhaupt für ungeschichtlich erklärt[50]). Auch ich kann von einer Rede des Täufers, welche sich mit dem, was Jesus zu Nikodemus gesprochen, in so auffallender Wörtlichkeit berührt, unmöglich sagen, sie sey in ihrer ursprünglichen Form mitgetheilt[51]). Dieß gilt sicherlich weder von dieser, noch von irgend einer der längeren Reden dieses Evangeliums, sondern sie sind alle von dem Evangelisten in der Eigenthümlichkeit seines Gedankenausdrucks und seiner Gedankenverbindung wiedergegeben. Aber es kam ja auch nur darauf an, daß er wiedergab, was der Täufer oder Jesus, und nicht, wie sie es geredet haben. Daß er dieß auch hier thut, und nicht an das Wort des Täufers seine eigene Betrachtung anhängt, würde bei sorgfältigerer Auffassung des Gedankengangs nicht verkannt worden seyn.

Die Rede zerfällt in zwei gleiche Hälften, von welchen die erste mit den Worten schließt, *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν*. Denn damit schließt sich ab, was der Täufer über sein Verhältniß zu Jesus, und eröffnet sich der Uebergang zu dem, was er von Jesu Verhältnisse zur Welt zu sagen hat. Denn nicht im Gegensatze zu dem, was er selbst ist und redet, sondern im Gegensatze zu allem irdischen Wesen und Worte sagt er von Jesus, daß er gewisses, daß er göttliches Zeugniß gibt. Daß in dieser neuen Wendung *ἐπάνω πάντων ἐστίν* wiederkehrt, hat nun nichts Befremdliches mehr. Wohl aber wäre es nicht blos scheinbar[52]), sondern wirklich zu viel gesagt, wenn der Täufer von seinem eigenen Zeugnisse urtheilte, daß es irdischen Ursprungs sey. Auch V. 34 kann nicht so gemeint seyn, daß

---

[48]) Tholuck z. d. St. S. 124. [49]) Lücke z. d. St. S. 567; de Wette z. d. St. [50]) Strauß d. Leben Jesu I. S. 374 ff.; Baur krit. Untersuchgen üb. die kan. Evv. S. 123. [51]) Ebrard wissensch. Kritik der ev. Geschichte S. 296. [52]) de Wette z. d. St.

Jesus in höherm Maße Gottes Wort rede, als der Täufer [53]). Von jedem Gottgesendeten gilt, daß er Gottes Worte redet [54]), und eben so, was dem zur Begründung dient, daß Gott, wenn er den Geist gibt, ihn nicht in beschränktem Maße gibt. Es ist immer der eine und ganze Gottesgeist, welcher durch den Gottgesendeten redet, und nicht ist das Wort desselben nur theilweise des Geistes, nur bedingter Maßen Gottes Wort. Dieser allgemeine Satz, welcher sich als solcher dadurch unzweideutig zu erkennen gibt, daß es blos heißt, *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός*, und daß bei *δίδωσιν* nicht einmal *αὐτῷ* steht, reicht vollkommen zu, den vorhergegangenen zu begründen, welcher ja auf den Täufer eben so wohl Anwendung litte, als auf Jesus. In dem Gespräche mit Nikodemus sagt Jesus nicht blos von sich, sondern im Pluralis von sich und dem Täufer *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* Eben dieß läßt jetzt der Evangelist den Täufer in Bezug auf Jesus sagen, aber nicht sich und seiner prophetischen Erkenntniß und seinem vom Geiste Gottes gewirkten Zeugnisse, sondern der Welt gegenüber, an welche sich das Zeugniß Jesu richtet. Der vom Himmel kommt, redet zu den Irdischen nicht irdisch, sondern himmlisch; dessen er gewiß ist, indem er es gesehen oder gehört hat, das bezeugt er; es ist Gottes Rede, die durch ihn ergeht; es ist die Rede des Sohnes Gottes, in dessen Hand Alles gelegt ist, Leben und Tod. Und ihm sollte nicht alle Welt zufallen? Wie beklagen sich denn die Jünger des Täufers, daß Alle zu ihm kommen? Verglichen mit dem Glauben, welches Jesu Zeugniß finden sollte, muß vielmehr geklagt werden, daß Niemand es annimmt. Denn kein Widerspruch mit jener Thatsache, *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*, sondern eine nothwendige Berichtigung der Meinung, mit welcher die Jünger des Täufers sie an ihren Meister brachten, sind die Worte desselben, *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει* [55]). In zwiefacher Hinsicht war übel geredet gewesen, was sie vor ihn brachten: sie verkannten ihres Meisters Verhältniß zu Jesu, und das Verhältniß Jesu zur Welt. In ersterer Beziehung antwortet ihnen die erste Hälfte der

---

53) Lücke z. d. St. S. 571. 54) vgl. Meyer z. d. St. 55) gegen Tholuck a. a. O.

Erwiederung, in letzterer Beziehung die zweite. Die Antwort wäre unvollständig, wenn ihr die zweite Hälfte des Abschnitts nicht eben so angehörte, wie die erste.

Sie enthält aber auch nichts, was der Täufer nicht, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach, gesprochen haben könnte. Denn daß sie Jesum im Gegensatze zu allen Irdischen den vom Himmel, von Gott Kommenden nennt, ist nur Ausdruck derjenigen Erkenntniß, vermöge welcher der Täufer auch den anderen evangelischen Berichten zufolge von ihm sagt, er werde mit heiligem Geiste taufen. Er erkennt in Jesu den, welcher das Werk des Heils wesentlich vollbringt, und weiß ihn daher von den des Heils bedürftigen Menschen eben so verschieden, wie seinen Mittlerberuf von dem aller Knechte Gottes. Er ist Sohn Gottes nicht in irgend einem beschränkten Sinne, sondern der Sohn Gottes, welcher es vermöge seines Anfangs menschlichen Lebens ist, und es nicht erst wird im Verlaufe desselben. Nicht aus der sich natürlich fortpflanzenden Menschheit ist er hervorgegangen, sondern Gott hat ihn gesendet, er kommt von Gott[56]). Und dieß nicht blos in dem Sinne, wie das johanneische Evangelium den Nikodemus sagen läßt, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος, was nur Anerkennung eines von Gott gegebenen Berufs ist, sondern so, daß er aus der Ueberweltlichkeit Gottes ausgegangen ist, um inweltlichen Lebens Anfang zu nehmen. Damit gibt aber der Täufer nicht zu erkennen, daß er von einem Seyn Jesu bei Gott weiß, welches seinem menschlichen Leben vorhergeht, oder vollends von einem vorweltlichen, einem ewigen Seyn. Nur seinen Ausgangsort setzt er in Gott, nur eine Bewährung der Wahrheit, daß die Heilswirkung nicht innerhalb der heilsbedürftigen Menschheit, sondern in Gott ihren Anfang und Ausgang hat, ist seine Erkenntniß der Person Jesu. Sie ist so verschieden von der Erkenntniß der alttestamentlichen Propheten, wie sein Beruf, dem erschienenen Heilande Zeugniß zu geben, von dem Berufe der auf seine Erscheinung Weissagenden verschieden ist; aber sie ist auch noch nicht die Erkenntniß derer, welche durch Jesu Selbstbezeugung gelehrt sind.

Denn Jesus selbst bezeugt nun von sich nicht nur, daß er aus Zeugniß Jesu und der Apostel.

[56]) vgl. Luthardt d. joh. Ev. I. S. 171.

Gott in die Welt gekommen, sondern auch, daß er bei Gott gewesen, ehe er Mensch geworden, daß er gewesen, ehe Abraham, daß er vor der Welt Anfang Herrlichkeit bei Gott gehabt hat [57]), so daß nun nicht nur seines menschlichen Lebens Anfang wesentlich anders, als der Lebensanfang aller anderen Menschen durch Gottes Willen gesetzt, sondern seine eigene Selbstbestimmung es ist, kraft welcher er Mensch geworden. Auf Grund dieser seiner Selbstbezeugung wird dann auch von den Seinen so gelehrt. Sie sagen von ihm nicht nur, daß Gott ihn gesendet, von sich ausgesendet [58]), sondern auch, daß er die göttliche Seynsgestalt mit der knechtlichen vertauscht hat [59]). Wenn es anderwärts, namentlich in der Apostelgeschichte von ihm heißt, daß Gott ihn bestellt habe, daß Gott ihn habe erstehen, aus dem Geschlechte David's kommen lassen, so hat man hieran alt ebionitische Stücke zu erkennen gemeint, welche der Erzählung einverleibt seyen [60]), während man doch sonst von den Reden der Apostelgeschichte versichert, sie seyen unverkennbar frei componirt [61]). Je mehr ich das Letztere, freilich nur in dem Sinne, wie vorhin im johanneischen Evangelium, zugebe, indem ich gleicher Weise und nur in größerm Umfange und Maßstabe, als bei der Mittheilung von Gesprächen oder einzelnen Aeußerungen [62]), demjenigen, was nach unserer Erzählungsweise inhaltlich zu berichten wäre, die Redegestalt künstlerisch wiedergegeben sehe; desto weniger kann ich einräumen, daß in so hergestellten Reden der Inhalt des Gesprochenen anders wiedergegeben seyn sollte, als wie ihn der Berichterstatter entweder wirklich oder vorgeblich kannte. Wenn wir nun den Evangelisten Lucas oder die in der Apostelgeschichte von ihm redend eingeführten Apostel von der Erscheinung des Herrn so erzählen hören, daß die oben benannte Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Erkenntniß dabei nicht zu Tage kommt; so erklärt sich dieß aus dem Umstande, daß hier überall die Erscheinung Jesu in ihrem geschichtlichen Zusammenhange berichtet oder verkündigt wird, wie sie vor der Menschen Augen sich begeben hat, nicht wie

---

57) vgl. erste Hälfte S. 116 f. 58) Gal. 4, 4. 59) Phil. 2, 6; vgl. 2. Kor. 8, 9. 60) Schwegler d. nachapost. Zeitalter I. S. 104. 61) ders. a. a. O. II. S. 97. 62) s. z. B. Akt. 18, 12—15; 19, 1—4; 19, 24—41; 21, 19—25; 23, 12—21; 25, 14—22.

sie auf Grund der Selbstbezeugung Jesu geglaubt seyn will. Wie wenig dadurch das Letztere ausgeschlossen ist, und wie es kommt, daß dasselbe im johanneischen Evangelium so viel mehr hervortritt, haben wir oben gesehen[63].

Verbinden wir nun den hier dargelegten Beweis für die Schriftmäßigkeit des Satzes, in welchem wir Christi Selbstbestimmung zur Menschwerdung ausgesagt haben, mit dem früher hergestellten Beweise, daß die Schrift Jesu ewige Gottheit bezeugt; so dürfen wir für bewiesen achten, daß es schriftgemäß ist, von Jesu Menschwerdung zu sagen, in ihr habe sich das innergöttliche Verhältniß diejenige geschichtliche Gestaltung seiner ewigen Selbstgleichheit gegeben, vermöge welcher es nun Verhältniß Gottes und des Menschen Jesus ist. Aber unsere Aufgabe wäre doch nur theilweise gelöst, wenn wir nicht noch ausdrücklich nachwiesen, daß und wie alle Aussagen der Menschwerdung Christi, welche von unserer Bezeichnung wesentlich abweichen, die heilige Schrift gegen sich haben. Natürlich ziehen wir nur solche in Betracht, bei welchen von einer Menschwerdung überhaupt die Rede seyn kann: alle diejenigen Ansichten von der Person Christi, welche sich mit der Thatsache seiner Selbstbestimmung zur Menschwerdung nicht vertragen, sind von selbst ausgeschlossen. Aber auch mit derjenigen Anschauung können wir nichts zu thun haben, für welche alle Geschichte Selbstvermittelung des sich in den Unterschied des Göttlichen und des Menschlichen entfaltenden und sich aus diesem Unterschiede in die Einheit zurücknehmenden Geistes ist. Daß Gott der Menschwerdung bedarf, um zu sich selbst zu kommen, lehrt die Schrift nicht, sondern daß die Menschheit des Menschgewordenen bedarf, um zu Gott zu kommen. Auch sagt sie nicht, daß Gott Mensch geworden, sondern daß der Mensch Jesus Gott bei Gott gewesen.

Aber so wenig man die Schrift für sich hat, wenn man die Menschwerdung Christi auf eine im Wesen Gottes liegende Nothwendigkeit zurückführt, eben so wenig, wenn man sie in dem göttlichen Liebeswillen unmittelbar und abgesehen von der Sünde des Menschen gesetzt seyn läßt, und sie für nothwendig achtet zur Weltvollendung, und nicht erst zur Welterlösung, zur Einigung der man-

[63]) erste Hälfte S. 120 f.

nigfaltigen, und nicht erst zur Versöhnung der mit Gott und in sich zerfallenen Menschheit. Man sagt, was die Erscheinung des ersten Adam für die Natur, das ist die des zweiten für das Menschengeschlecht[64]). Aber die Schrift widerspricht diesem Satze gleich sehr wie dem andern, welcher von derselben Seite her aufgestellt wird, daß das Eingehen des Logos als solchen ins Werden selbst schon und sofort Menschwerden, Gottmenschheit sey[65]). Gegen den erstern Satz beziehen wir uns auf unsern Beweis, daß der Mensch zufolge der Schrift in ein gottesbildliches Verhältniß zu Gott geschaffen worden, welches sich in einem demselben gemäßen Verhalten zu Gott vollendet haben würde[66]). An dem einen so vollendeten Erstgeschaffenen hätte nicht blos die in ihm abgeschlossene Welt, sondern auch die mit ihm beginnende Menschheit ihre Einheit gehabt. Vorausgesetzt aber, daß dem so ist, so brauchen wir, um die Schriftwidrigkeit auch des zweiten Satzes zu erweisen, nur noch unsern Beweis für jene andere Aussage zu Hülfe zu nehmen, daß das innergöttliche Verhältniß, als ewiges wie als geschichtliches, für das Verhältniß Gottes zum Menschen ist, so daß es sich also nur in diejenige Ungleichheit begibt, welche erforderlich ist, um den Menschen Gottes, nicht um den Gottmenschen[67]), herzustellen; und daß die Ungleichheit, in welche sich das innergöttliche Verhältniß begeben hat, zunächst das Verhältniß Gottes des überweltlichen Schöpfers zu Gott dem urbildlichen Weltziele gewesen ist, so daß sich in dem rechten Verhalten des Erstgeschaffenen nicht nur dessen gottesbildliches Verhältniß zu Gott vollendet, sondern auch die Absicht erfüllt haben würde, mit welcher Gott sein innergöttliches Verhältniß in die Ungleichheit begeben hat. Zu Gunsten des ersten Satzes mißbraucht man Stellen wie Eph. 1, 10, wo doch das ἀνακεφαλαιοῦσθαι voraussetzt, daß die Welt in der adamischen Menschheit nicht mehr zu jener Einheit zusammenbeschlossen ist, zu welcher sie in dem Erstgeschaffenen vollendet worden war. Zu Gunsten des andern Satzes meint man Stellen wie 1 Petr. 1, 20 verwenden zu können. Aber was dort von Christo gesagt ist, daß

---

64) Martensen d. christl. Dogmatik S. 295 f. 65) Liebner Christologie I. S. 286. 66) vgl. Thomasius in Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1850. Jan. S. 9 f. 67) vgl. Thomasius Beitr. z. kirchl. Christologie S. 81.

ihm nicht erst irgend wann im Verlaufe der Geschichte sein Beruf zugedacht worden, sondern daß der Gotteswille, welcher sich in seiner Erscheinung verwirklicht hat, jenseit aller Geschichte liegt, das würde nur dann für eine Menschwerdung Christi sprechen, welche auch ohne die Sünde des Menschen geschehen wäre, wenn Gottes ewiger Liebeswille der Sünde nicht entrathen könnte, um deren willen Christus, wie es eben dort heißt, als das Lamm Gottes erschienen ist. Solchen Stellen geschieht ihr volles Genüge, wenn wir lehren, daß es derselbe ist, welcher Mensch geworden, um die sündige Menschheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft herstellend zu vollenden, und derselbe, an dessen göttlicher Urbildlichkeit die Vollendung des Erstgeschaffenen zur vollkommenen Gottesgemeinschaft ihren ermöglichenden Grund gehabt hätte. Im letztern Falle hätte sich die Gottesbildlichkeit des Menschen vollendet, während nun das Urbild selbst Mensch geworden ist. Der Liebesrath von dem Menschen Gottes würde sich dort, wie hier, verwirklicht haben, und dort, wie hier, wäre es die Einwohnung des innergöttlichen Verhältnisses in dem Verhältnisse Gottes und des Menschen gewesen, durch welche er sich verwirklicht hätte.

Wir sagen schriftgemäß, Gott ist Gott auch abgesehen von seinem Liebeswillen, zu dessen Verwirklichung er sich in die Ungleichheit der geschichtlichen Dreieinigkeit begibt, und sagen zweitens schriftgemäß, auch ohne die Menschwerdung des ewigen Sohnes hätte sich der göttliche Liebeswille durch die geschichtliche Selbstvollziehung des innergöttlichen Verhältnisses verwirklichen können. Nicht minder aber haben wir drittens die Schrift für uns, wenn wir sagen, in der Menschwerdung des ewigen Sohnes sey eine neue geschichtliche Gestaltung des ewigen innergöttlichen Verhältnisses, eine neue Gestalt der Ungleichheit desselben an die Stelle der bisherigen getreten. Der Menschgewordene ist in seiner Menschwerdung nicht das geblieben, was er damit geworden, daß sich das innergöttliche Verhältniß, welches ewiger Weise ein Verhältniß der Selbstgleichheit ist, in die geschichtliche Ungleichheit seiner selbst begab; sondern aus dem Verhältnisse Gottes des urbildlichen Weltziels zu Gotte dem überweltlichen Schöpfer ist ein Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott seinem Gott und Vater geworden. Seine, des ewigen Gottes, geschichtliche Selbst-

bethätigung ist keine göttliche mehr, sondern eine menschliche. So sagen wir im Gegensatze zu denen, welche sich die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi so vorgestellt haben, als habe der Menschgewordene im Verhältnisse zur Welt göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart sowohl seiner menschlichen, als seiner göttlichen Natur nach, nur verborgener Weise, geübt[68]). Daß eine solche Vorstellung mit der gesammten evangelischen Geschichte unverträglich ist, braucht gegenwärtig nicht mehr erinnert zu werden. Aber auch die andere Fassung der Vereinigung beider Naturen, welcher zufolge der Menschgewordene seiner menschlichen Natur nach jene göttlichen Eigenschaften nur nicht geübt oder vielmehr in der Regel nicht geübt, wohl aber besessen habe auch vor seiner Erhöhung[69]), steht zwar hinsichtlich dessen, was damit bejaht oder verneint seyn will, in keinem Widerspruche mit der heiligen Schrift, aber der Ausdruck, welchen sie dem gibt, entspricht doch auch der Schrift nicht. Gemeint ist die lebendige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi[70]), aber der Ausdruck, mit welchem dieselbe bezeichnet ist, leidet an einem Gebrechen, welches daher rührt, daß nicht unterschieden wird zwischen dem, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu seyn, und zwischen seiner Bethätigung dessen gegen die Welt[71]). Für uns trifft diese Unterscheidung mit der andern zwischen der ewigen Selbstgleichheit und der geschichtlichen Ungleichheit des innergöttlichen Verhältnisses zusammen. Was Gotte wesentlich ist, um Gott zu seyn, das eignet ihm in der ewigen Selbstgleichheit des trinitarischen Verhältnisses unterschiedslos; aber für die Bethätigung dessen an der Welt geht dieses Verhältniß in eine Ungleichheit ein, welche nicht erst mit der Menschwerdung Christi eintritt[72]), sondern die geschichtliche Voraussetzung der Weltschöpfung, der Anfang aller Geschichte ist.

Wenn es uns oben gelungen ist, die Schriftmäßigkeit dieser Unterscheidung zu erweisen, so dürfen wir jetzt auch sagen, daß keine

---

[68]) vgl. Schmid d. Dogm. d. ev. luth. K. S. 315. [69]) vgl. z. B. Quenstedt bei Schmid a. a. O. S. 270. [70]) Thomasius d. Bekenntn. d. ev. luth. K. S. 209. [71]) derselbe in Zeitschr. f. Prot. u. K. 1846, Mai S. 287. [72]) ders. a. a. O. S. 292.

Bezeichnung der Menschwerdung Christi der Schrift entspricht, welche nicht auf jener Unterscheidung beruht. Wir können wie Zanchius [73]) sagen, daß sich Christus der göttlichen Herrlichkeit, Allmacht, Allgegenwart entäußert hat und aus einem Gotte ein Mensch geworden ist, ohne daß wir dadurch in Gefahr kommen, den Bestand sey es der ewigen, sey es der geschichtlichen Dreieinigkeit Gottes aufzugeben. Und es bedarf der vorsichtigen Beschränkung nicht, ja wir müssen sie als störend abweisen, daß sich der Menschwerdende seiner göttlichen Machtfülle und Herrlichkeit nur in so weit entäußert habe, als ihr Besitz nicht zu seinem Erlösungswerke erforderlich war [74]). Die Stellen Joh. 1, 14; 2, 11 geben dieser Beschränkung keinen Schriftgrund. An der erstern Stelle erklärt der Evangelist selbst, von was für einer δόξα Christi er spricht, wenn er sagt, ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, indem er hinzufügt, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Daß aber der Ausdruck μονογενής eben so wenig, als die Benennung υἱός, über das hinausführt, was Jesus vermöge des ihm ausschließlich eigenthümlichen Anfangs menschlichen Lebens ist, haben wir oben gesehen [75]). Es war also nicht eine δόξα ὡς θεοῦ, sondern δόξα eines Menschen, aber des Menschen, welcher nicht in irgend einem beschränkten Sinne, sondern im vollen Sinne und einziger Weise Gottes Sohn ist: daher denn auch Jesus von dieser δόξα seiner Gottessohnschaft sagen kann, κἀγὼ τὴν δόξαν, ἣν ἔδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς [76]). Eben diese seine Herrlichkeit ist es, welche er, wie es Joh. 2, 11 heißt, damit kund gegeben hat, daß er nicht etwa blos das Wunder that, Wasser in Wein zu verwandeln, so daß dieß nur ein Beweis seiner Macht gewesen wäre, sondern daß er die Gnade und Wahrheit, welche in ihm erschienen, durch diese sinnbildliche Machtübung kund that.

Man wird allerdings alle die Formeln aufgeben müssen [77]), welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind, will man anders eine Bezeichnung dessen, was in der Menschwerdung geschehen ist, gewinnen, welche eben das leistet, was jene Formeln haben leisten

---

[73]) bei Schweizer d. Glaubensl. d. ev. ref. K. II. S. 297. [74]) Thomasius Beitr. z. kirchl. Christologie S. 94. 96. [75]) erste Hälfte S. 116. [76]) Joh. 17, 22. [77]) Nitzsch System d. christ. Lehre Aufl. 6. S. 262.

sollen, ohne daß sie an derselben Unangemessenheit zur Schrift leidet, von welcher jene nicht freizusprechen sind. Unsere Bezeichnung ist nicht nur schriftgemäß, sondern dient auch dazu, den Gegensatz gegen die reformirte Lehre von der Person Christi noch schärfer auszuprägen. Während nämlich sonst der zwingli'schen und calvinischen Lehre, Christus sey auf Erden gekommen, ohne den Himmel zu verlassen[78]), lutherischer Seits entgegengestellt wird, er sey zugleich im Himmel gewesen, da er auf Erden ging[79]), wobei immer doch der Schein einer zwiespältigen Seynsweise bleibt, nur daß es nicht ein Seyn zugleich innerhalb und außerhalb menschlicher Natur, wohl aber eine zwiefache Seynsweise inner derselben ist; so fällt bei unserer Bezeichnung auch der letzte Schein hinweg, als habe der menschgewordene ewige Gott Sohn in einer Doppelheit geschichtlichen Lebens gestanden. Man hat sich zwar für den Satz, daß Christus seiner menschlichen Natur nach zugleich im Himmel und auf Erden gewesen, auf Joh. 1, 18 und 3, 13 berufen. Aber wir haben schon oben[80]) gesehen, was es mit diesen Stellen für eine Bewandniß hat. An der erstern ist ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός nicht der auf Erden Lebende, sondern der zu Gott Hingegangene, dahin, wo er zuvor gewesen, Aufgefahrene, gleichwie der vom Himmel Herniedergekommene auch ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ genannt wird[81]). Wohin er ist, der einige Sohn, wird um deß willen dort erwähnt, weil seine Offenbarung, wie vor ihm von dem Täufer, so jetzt von den Jüngern bezeugt wird. Als er auf Erden war, schauten die Jünger seine Herrlichkeit und hörten sein Wort. Jetzt da er zum Vater hingegangen, verkündigen sie, was sie gesehen und gehört. Daß er aber zum Vater hingegangen, ist Verbürgung seiner von ihnen verkündeten Lehre. Man wird also nicht sagen können, daß jene Bezeichnung des Sohnes für den Zusammenhang zu wenig Bedeutung habe[82]).

Die Schrift sagt keines von beidem, weder daß Christus seiner göttlichen Natur nach im Himmel gewesen, während er seiner menschlichen Natur nach auf Erden war, noch daß er seiner menschlichen

---

[78]) vgl. Calvin institt. 2, 13, 4. [79]) vgl. Luther's Werke Erl. Ausg. XXX, S. 227. [80]) erste Hälfte S. 116. [81]) Joh. 6, 46. [82]) gegen Luthardt a. a. O. S. 321.

Natur nach zugleich im Himmel und auf Erden gewandelt hat, sondern daß derselbe, welcher auf Erden gewandelt, nun im Himmel ist. Nicht hat er die Ewigkeitsform mit der Zeitlichkeitsform vertauscht[83]), sondern aus seinem geschichtlichen Stande der Ueberweltlichkeit, des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseyns ist er, der hier und dort gleich Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseyns und Wissens und Könnens eingegangen, die eine geschichtliche Bethätigung seines ewigen Wesens mit der andern vertauschend. Da ward die Ungleichheit des innergöttlichen Verhältnisses in seiner geschichtlichen Gestaltung so groß, als sie ohne Selbstverneinung Gottes werden konnte; aber auch in seiner äußersten Ungleichheit blieb es doch es selbst. Nicht theilweise, sondern völlig und ohne Vorbehalt hat sich Christus in seiner Menschwerdung aller überweltlichen Selbsterweisung begeben, ohne darum aufzuhören, der ewige Gott zu seyn, hat sich in die menschliche Umschränktheit dahingegeben, ohne dadurch ein endliches Geschöpf zu werden.

So lehrt die Schrift, so lehrt namentlich des johanneischen Evangeliums Anfang, Mitte und Ende. Denn es beginnt damit, daß, der bei Gott und Gott gewesen, in die Welt gekommen und Fleisch geworden ist. Wie dieser Menschgewordene sich Gott genannt hat, aber in dem Sinne, in welchem υἱὸς ϑεοῦ und ϑεός eins und dasselbe ist, lesen wir in der Mitte desselben. Und mit der Erzählung, wie Thomas den auferstandenen Menschensohn als seinen Herrn und Gott gepriesen, schließt es. Weil er bei Gott gewesen, ehe er Mensch geworden, ist er, der Menschgewordene, υἱὸς ϑεοῦ im ausschließlichen Sinne und also auch ϑεός, aber ϑεός in der Welt als Mensch, nachdem er es zuvor überweltlich bei Gott gewesen. Hinwieder ist er in seiner Auferstehung und Verklärung Gott geworden, nicht nur daß man ihn dafür erkannte, sondern indem der Menschgewordene das wieder geworden, was er in seiner Menschwerdung aufgehört hatte zu seyn. Dem allem aber dient zur Voraussetzung, daß er vor der Welt oder, was dasselbe besagt, ewiger Weise Gott ist. Weil er dieß ist, hat er geschichtlich die göttliche Seynsweise mit der menschlichen vertauschen, und in der menschlichen zur göttlichen

---

[83]) Ebrard christl. Dogm. II. S. 11.

verklärt werden können. Immer, es sey im Herrschen oder im Dienen, bethätigt er sich als den, der er ewiger Weise ist; denn in beidem vollzieht sich das ewige innergöttliche Verhältniß zum Zwecke der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes des dreieinigen und somit seines eigenen ewigen Willens. Und da dessen Verwirklichung eins ist mit der Weltregierung, so gilt von der menschlichen Selbstbethätigung des ewigen Sohnes nicht minder, als von der göttlichen, von der innerweltlichen nicht minder, als von der überweltlichen, daß sie Weltregierung ist an seinem Theile. Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend ist er mittheilhaft der Weltregierung, indem auf dem hierin verwirklichten Verhältnisse des Sohnes zum Vater, welches die ewige Gemeinschaft beider zu seinem einwohnenden Grunde hat, die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses beruht, in der Verwirklichung des erstern die Verwirklichung des letztern geschieht. In diesem Sinne wird von ihm gesagt, und sagt er selbst von sich, daß Alles in seine Hand gelegt, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben worden[84]).

Es kann befremden, daß wir auf zwei viel benützte Stellen, Kol. 1, 19 und 2, 9 noch keine Rücksicht genommen haben. Allein, richtig erklärt, gehört die eine gar nicht und die andere nur mittelbar hieher. Wenn es an der letztern heißt, daß in Christo κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, so wird sich mit dem richtig verstandenen σωματικῶς die Meinung der Reformirten, daß Christus zugleich innerhalb und außerhalb seiner menschlichen Natur zu denken sey, allerdings nicht vertragen. Aber andererseits dürfen wir uns auch darüber, daß der Apostel im Präsens redet, nicht so leicht hinwegsetzen. Zwar besagt das Präsens nicht, was Christus jetzt ist im Gegensatze zu dem, was er vorher gewesen[85]); aber es ist doch der gegenwärtige, der erhöhete Christus[86]), von welchem Paulus den kolossischen Christen sagt, was es um ihn ist, damit sie bedenken, was sie an ihm haben. Daß Christus nicht in irgend welchem beschränkten, sondern im vollen Sinne Gott ist, indem alles,

---

[84]) Joh. 3, 35; Matth. 11, 27. [85]) Bähr z. d. St. [86]) gegen Huther z. d. St.

was Gotte wesentlich ist, um Gott zu seyn, an ihm die Stätte seiner Gegenwart hat, dieß ist die Meinung jener Worte, man mag πλήρωμα aktivisch oder neutral nehmen. Ich meines Theils verstehe es in neutraler Bedeutung, und halte dafür, daß man sich an manchen neutestamentlichen Stellen viel vergebliche Mühe hätte sparen können, wenn man jene Bedeutung anerkannt hätte[87]). Ein passivischer Begriff ist πλήρωμα immer, sey es daß es bedeutet, was zur Völligkeit gebracht, oder was zur Füllung gemacht ist; und wenn ein Genitiv dabei steht, so kann derselbe benennen, was in seiner Völligkeit, oder was in seiner Erfülltheit bezeichnet seyn will[88]). Wo es der Genitiv eines Abstraktums ist, mit welchem πλήρωμα verbunden steht, kann nur das Erstere Statt haben, und so denn auch an der vorliegenden Stelle. Denn daß θεότης die Gottheit, θειότης dagegen das Wesen Gottes bedeute[89]), ist ein Vorgeben, welches keiner Widerlegung mehr bedarf: beide Bezeichnungen unterscheiden sich, wie θεός und θεῖος. Die Meinung des Apostels ist also, daß alles, worin das Wesen Gottes besteht und ohne was er nicht Gott wäre, in Christo wohnt, und zwar σωματικῶς. Was dieß heißt, σωματικῶς, kann nur insofern zweifelhaft seyn, als es adverbiale Bestimmung des Wohnens entweder in Bezug auf das ist, was da wohnt, oder in Bezug auf den, in welchem es wohnt. Sollte man ihm die erstere Beziehung geben, und also das All des Wesens Gottes als ein vollständiges, unzertrenntes σῶμα in Christo wohnend denken[90]), so wäre damit nur dasselbe besagt, wie mit πᾶν τὸ πλήρωμα selbst. Aber von dem Ungrunde der hiebei angenommenen Bedeutung von σῶμα haben wir schon Gelegenheit gehabt uns zu überzeugen[91]). Auf die andere Beziehung des σωματικῶς, daß an das σῶμα dessen zu denken ist, in welchem Gottes Wesen wohnt, führt uns schon die Verwandtschaft der Begriffe οἶκος und σῶμα[92]). Einen Leib, darin zu wohnen, hat an Christo das Wesen Gottes. Das heißt nicht blos, daß Christus die vollkommene Kundmachung Gottes ist[93]), sondern

---

[87]) gegen Bähr z. d. Br. S. 162 u. Harleß z. Eph. 1, 23 S. 122. [88]) vgl. die von Fritzsche z. Röm. 11, 12 S. 469 ff. gesammelten Stellen. [89]) Baumgarten-Crusius z. d. St. [90]) Steiger z. d. St. [91]) erste Hälfte S. 473. [92]) vgl. z. B. 2. Kor. 5, 1 ff. [93]) Calvin z. d. St.

daß die ganze Fülle dessen, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu seyn, dem Menschen Christus so innewohnt, daß sie an seinem Leibe die Stätte ihrer Gegenwart, ein leibliches Seyn in ihm hat. Es ist nun allerdings, wie wir gesehen haben, unrichtig, zu sagen, dieß gelte zunächst von dem auf Erden lebenden Christus[94]). Die Absicht des Apostels geht dahin, zu erinnern, was es um den gegenwärtigen Christus ist. Aber da in der Verklärung Christi sein Verhältniß zum Vater wesentlich das gleiche geblieben, und sein verklärter Leib derselbe ist, in welchem er auf Erden gelebt hat; so steht nichts entgegen und ist es dem Sinne des Apostels nicht zuwider, wenn man eben das, was hier von dem erhöheten Christus ausgesagt ist, von dem auf Erden lebenden gelten läßt.

Könnten wir Kol. 1, 19 so verstehen, wie diese Stelle gewöhnlich erklärt wird, so fänden wir da von der Menschwerdung Christi eben das ausdrücklich gesagt, was wir aus Kol. 2, 9 nur mittelbar entnehmen. Aber ich muß es für willkürlich halten, wenn man dort zu πᾶν τὸ πλήρωμα ergänzt τῆς θεότητος. Der Zusammenhang gibt uns andere Weisung. Denn sowohl vorher, wo in dem ersten Relativsatze die Bezeichnung πρωτότοκος πάσης κτίσεως, als nachher in dem andern Relativsatze, wo die Bezeichnung πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ihre Erklärung und Rechtfertigung bekommt[95]), ist immer von dem All der Welt die Rede, dort, wie Christus zu demselben steht, hier, wozu er demselben geworden ist. Τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, heißt es am Anfange dieser Ausführung, und εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, heißt es am Ende derselben. Wie kann man in solchem Zusammenhange meinen, aus der spätern Stelle 2, 9 die Ergänzung τῆς θεότητος[96]) oder aus dem Subjekte von εὐδόκησεν die Ergänzung τοῦ θεοῦ[97]) entnehmen zu müssen oder zu dürfen? Wäre Ersteres gemeint, so stände τῆς θεότητος lieber hier und fehlte an der spätern Stelle; wäre Letzteres die Meinung, so stände αὐτοῦ. Ist aber πᾶν τὸ πλήρωμα Bezeichnung des Alls in seiner Einheitlichkeit und Geschlossenheit, so wird nun erst klar, wie dieser Satz zur Begründung und Erläu=

---

[94]) gegen de Wette z. d. St. [95]) vgl. erste Hälfte S. 135. [96]) s. z. B. de Wette z. d. St. [97]) Meyer z. d. St.

terung des vorhergehenden dient. Sollte das All in ihm wohnen, und sollte es durch ihn zu Gott in das rechte Verhältniß wiederhergestellt werden, so mußte er den leiblichen Tod sterben, und in demselben Leibe aus dem Tode ins Leben wiederkehren. Sonst blieb das All, in welches durch die Sünde der Tod eingekommen war, außerhalb seiner und Gotte entfremdet. Nun aber hat er den Tod in sich selbst überwunden, und steht in einem leiblichen Leben, mit welchem er das All der Welt umfassen kann, daß es, aus dem Tode in das Leben wiedergeboren, in ihm vollkommene Lebensgemeinschaft mit Gott hat. Daß alles, was da ist, an Christo den Mittler seines Daseyns, wie den Mittler seiner Wiederbringung hat, zeigt der Apostel in seiner ersten Aussage von Christo 1, 14 ff. Daß diese Mittlerschaft eine vollkommene ist, so daß denen, welche ihn haben, nichts gebricht, um in vollkommener Gemeinschaft mit Gott zu stehen, zeigt er in seiner zweiten Aussage von Christo 2, 9 ff. Dort heißt es, ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, hier heißt es, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Beides zusammen läßt uns sehen, wie Gott und Welt in dem Menschgewordenen und Auferstandenen geeinigt sind. Aber von der Menschwerdung desselben handelt weder die eine, noch die andere Stelle.

Zweiter Satz.

Der erste Satz des vorliegenden Lehrstücks sagt aus, daß Christus Mensch geworden; der zweite sagt aus, was für ein Mensch er geworden. Der da ewiger Weise Gott ist, so hieß es dort, hat geschichtlicher Weise die menschliche Natur zu seiner Natur gemacht. Welches die Beschaffenheit dieser seiner menschlichen Natur gewesen, nachdem er sie zu der seinen gemacht hat, das will jetzt ausgesprochen seyn. Unser Lehrsatz leitet dieselbe daraus her, daß er sich in ihr so vorgefunden, wie er sie zuvor gewollt, und daß er sie für den Zweck gewollt hat, um mit der Menschheit in eine Gemeinschaft zu treten, vermöge welcher dieselbe vollkommener Gemeinschaft mit Gott theilhaft werde. Hiernach sagen wir von Jesu menschlicher Natur, daß er sie zum entsprechenden Mittel der Bethätigung seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewollt hat, aber einer Bethätigung

derselben, welche unter der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit der menschlichen Natur geschehe.

Sündlosigkeit Jesu.

Das Wesentlichste dieses Satzes, nämlich die Aussage, daß Jesus seine menschliche Natur zuvorgewollt hat, ist schon in dem frühern Satze enthalten, welchem zufolge seine Menschwerdung That seiner innergöttlichen Selbstbestimmung gewesen. Von selbst versteht sich dann, daß er sie dazu gewollt hat, mittelst ihrer seine Gemeinschaft mit Gott dem überweltlichen zu bethätigen, und daß hiemit die erbliche Sündhaftigkeit von ihr ausgeschlossen war. Mit anderen Worten, die Sündlosigkeit seiner menschlichen Natur versteht sich eben so von selbst, wie bei allen übrigen Menschen die fortgeerbte Sündhaftigkeit derselben. Wen dieß befremden sollte, der sehe zu, ob denn die heilige Schrift eigens lehrt, daß Jesu menschliche Natur sündlos gewesen. Man führt das Wort des Engels dafür an τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται [98]). Aber hier ist, wie wir oben [99]) gesehen, nicht τὸ γεννώμενον ἅγιον, sondern blos τὸ γεννώμενον Subjekt, und dieses Subjekt ist nicht Jesu menschliche Natur, sondern das Kind, welches Maria durch Wirkung heiligen Geistes empfängt und gebiert. Man sieht nur, daß die Heiligkeit desselben von der aller anderen Gerechten eben so verschieden ist, wie seine Gottessohnschaft von der aller anderen Söhne Gottes, und zwar darum — denn mit διό ist jener Satz an den vorhergehenden angeschlossen —, weil sein Anfang menschlichen Lebens wesentlich verschieden ist von dem aller anderen Menschen. Eben diese Eigenthümlichkeit seines Anfangs menschlichen Lebens bezeichnet er selbst nach einer andern Seite mit den Worten, ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον [100]). Denn mit Unrecht meint man, diese Prädikate seyen nicht unterscheidend genug, da der Akt der Weihung und Sendung auch auf Andere, als den Messias, gehen könne [101]). Wenn freilich nichts weiter damit gesagt wäre, als daß er nicht in seinem Namen, sondern aus Gott und in Gottes Namen rede und handle [102]), so würde er sich denen nur gleichstellen, von denen er sagt, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, während doch offenbar gemeint ist,

---

98) Luc. 1, 35. 99) erste Hälfte S. 114. 100) Joh. 10, 36. 101) Tholuck z. d. St. 102) Lücke z. d. St.

wie viel mehr ihm die Gottessohnschaft eigne, als jenen. Aber damit ihn diese Selbstbezeichnung über sie hinausstelle, braucht man sie nicht dahin umzudeuten, als nenne er sich den Ausgesonderten unter den Ausgesonderten, den Heiligen unter den Heiligen[103]). Genug, daß bei ihm das Heiligen dem Senden und zwar dem Senden in die Welt vorausgeht. Andere Männer Gottes und Mittler des Heilswerks sind allerdings auch zu ihrem Berufe geheiligt und besondert, ehe sie aus Mutterleibe kommen[104]); aber als die, welche seyn werden, sind sie dann Gegenstand des göttlichen Handelns. Jesus dagegen ist es, als der von Gott ausgegangen ist, um in die Welt zu kommen. Der Beruf, zu welchem jene zuvor geheiligt sind, beginnt innerhalb ihres menschlichen Lebens. Der Sohn aber ist in die Welt gekommen, nachdem ihn der Vater zu dem gemacht hat, was er werden sollte, so daß schon gleich sein Eintritt in das menschliche Leben auch der Anfang seines Berufslebens ist. Er tritt in die Welt ein, um sich als den zu bewähren, der er in seiner Empfängniß geworden. Darin liegt, daß seine menschliche Natur eine heilige ist; aber es liegt nur so darin, wie in jenem Worte des Engels.

Die Frage Jesu *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας* gehört, richtig verstanden, gar nicht hieher. Die jetzigen Ausleger verstehen dieselbe insgemein so, als berufe sich der Herr zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit auf seine Sündlosigkeit[105]). Aber müßte man dann nicht erwarten, daß er auf jene Frage die andere folgen ließe: wenn ihr mich der Sünde nicht zeihen könnt, warum glaubt ihr mir nicht? Es folgt aber vielmehr, *εἰ ἀλήθειαν λέγω*. Nicht, daß nun diejenigen Recht hätten, welche *ἁμαρτία* Irrthum oder Lüge bedeuten lassen. Sie werden nicht sagen können, warum dann nicht lieber *ψεῦδος* steht[106]). Aber in so fern sind sie im Rechte, als sie *ἁμαρτία* in näherm Bezuge auf *ἀλήθειαν λέγω* verstanden wissen wollen. Weil ich die Wahrheit rede, hat der Herr den Juden zuvor gesagt, deshalb glaubt ihr mir nicht. Ehe er ihnen dann weiter sagt, was es für einen Grund hat, daß sie ihm, wenn er doch

---

[103]) Olshausen z. d. St. [104]) Jer. 1, 5; Gal. 1, 15. [105]) s. z. B. de Wette z. d. St. u. Ullmann d. Sündlosigkeit Jesu 5. Aufl. S. 65. [106]) Lücke z. d. St. S. 352.

Wahrheit redet, nicht glauben, fügt er jene Frage dazwischen. Es ist aber nicht, wie man insgemein annimmt, eine herausfordernde Frage, sondern eine einfach verneinende. Nicht Bezichtigung der Sünde setzt ihr mir entgegen. Ich sage also recht, daß ihr mir gerade deshalb nicht glaubt, weil ich die Wahrheit rede. Wenn ich nun Wahrheit rede, und ihr glaubt mir nicht, so hat dieß seinen Grund darin, daß ihr nicht aus Gott seyd. Dieß ist der Zusammenhang der Stelle, dem zufolge nun aber jene Frage nur Sünde des Worts, nicht Sünde der That meinen kann. Wären seine Gegner aus Gott, so würden sie ihm entweder Erweis der Sündigkeit seines Redens entgegensetzen, oder, weil sie die Wahrheit desselben erkennten, ihm Glauben schenken. Thun sie weder jenes, noch dieses, so sind sie offenbar Feinde der Wahrheit, und glauben ihm eben deswegen nicht, weil es die göttliche Wahrheit ist, die er redet. So verstanden hat dieß viel gebrauchte Wort des Herrn für die Thatsache, von welcher wir jetzt handeln, nicht einmal jene mittelbare Beweiskraft, welche ihm eignen würde, wenn sich darin, wie in dem Ausspruche Joh. 14, 30, sein Bewußtseyn von der völligen Sündlosigkeit seines äußern und innern Lebens ausspräche [107]).

Man hat nun gegentheils zeigen zu können geglaubt, daß sich Jesus, wenn er sich der johanneischen Taufe unterworfen, zwar unter die Trefflichsten in Israel gezählt, aber von der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht ausgenommen haben werde [108]), indem er sonst nicht hätte für sich begehren und an sich geschehen lassen können, was ihn als einen der Sünde theilhaftigen und der Sündenvergebung bedürftigen Menschen darstellt. Hiewider ist das keine genügende Antwort, wenn man sagt, für ihn habe die Taufe nur den Uebergang aus dem verborgenen in das offenbare Messiasleben bedeutet [109]), oder er habe ihr nur als einer göttlichen Anordnung die Ehre geben müssen [110]). Näher kommt der Wahrheit, daß er sich ihr habe unterziehen müssen, um der alttestamentlichen Gerechtigkeit zu genügen, welche auch den für unrein erkannte, der mit Unreinen in Berührung kam [111]), oder

---

[107]) Krabbe d. Lehre v. d. Sünde u. v. Tode S. 247. [108]) Strauß d. Leben Jesu I. S. 404. [109]) Nitzsch System d. christl. Lehre S. 267. [110]) Olshausen bibl. Comm. I. S. 171. [111]) Lange d. Leben Jesu II. 1. S. 176.

er habe damit erklärt, daß er die Unreinheit seines Volks auf sich nehme [112]). Doch bleibt gegen Ersteres zu erinnern, daß es sich nicht um levitische Reinigung handelte, sondern um eine Bereitung für die Offenbarung des Reiches Gottes, und gegen Letzteres, daß Jesus, indem er sich taufen ließ, nicht blos eine Erklärung abgab, er nehme die Unreinheit seines Volks auf sich, sondern etwas that, was eine Folge davon war, daß er sie auf sich genommen hatte. Es hat mit der Taufe, welcher er sich untergab, dieselbe Bewandniß, wie mit der Beschneidung, welcher er unterworfen worden war. Als Glied des israelitischen Volks mußte er beschnitten werden, als Glied des israelitischen Volks dieser Zeit mußte er sich taufen lassen. Hätte er nicht Fleisch und Blut gehabt gleich seinen Volksgenossen, in deren Gemeinschaft er hineingeboren war, so hätte ihm weder das Eine widerfahren dürfen, noch hätte er sich das Andere können widerfahren lassen. Nachdem er aber diese Gemeinschaft mit ihnen eingegangen, war er auch allem dem unterstellt, was dieselbe mit sich brachte. Er war ihres Gleichen, und war es nicht. Weil er es war, wurde er beschnitten, und ließ er sich taufen. Weil er es nicht war, erhielt er bei seiner Beschneidung den Namen, mit welchem ihn der Engel vor seiner Empfängniß als den Heiland seines Volks bezeichnet hatte, und gab ihm bei seiner Taufe die Stimme vom Himmel das Zeugniß, daß er der Sohn Gottes sey, auf welchen der Täufer sein Volk bereitete. Fleisch und Blut ist dem Reiche Gottes unangemessen, die menschliche Natur, wie durch die Sünde, so auch durch die Folge der Sünde Gotte entfremdet. Darum muß der Heiland und Sohn Gottes, welcher diese menschliche Natur angenommen, ob er gleich ihre Sünde nicht theilt, sondern nur die Folge der Sünde, eine Geschichte durchleben, in welcher er allen den Bedingnissen unterliegt, die für die Menschheit und für Israel insonderheit in Folge der Sünde bestehen [113]). Er konnte also nicht nur, sondern er mußte die Taufe begehren, ohne sich darum der menschlichen Sündhaftigkeit theilhaft zu bekennen, wie er mit der Taufe des Todes mußte getauft werden [114]), ohne damit seine eigene Sünde zu büßen.

---

[112]) Ebrard wiss. Kritik d. ev. Geschichte S. 264. [113]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 82. [114]) Luc. 12, 50.

Wir haben gesehen, daß Sündlosigkeit der menschlichen Natur Jesu nicht eigens gelehrt wird. Aber weil sie sich von selbst versteht, wo seine Menschwerdung erkannt ist, wird sie auch in den apostolischen Schriften vorausgesetzt. Am unzweideutigsten, wenn ihn Paulus τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν nennt [115]). Mit Bezug auf den Satz, daß Gott ihn für uns zu Sünde gemacht, verneint der Apostel alles Sündenerlebniß von ihm: in dieser seiner Sündlosigkeit hat ihn Gott zu Sünde gemacht. Denn aus dieser Bezüglichkeit der Verneinung, und nicht daraus, daß auf Gottes Vorstellung [116]) oder auf das Urtheil des christlichen Bewußtseyns [117]) zurückgegangen ist, erklärt sich der Gebrauch der relativen Verneinungspartikel. Was aber ἁμαρτίαν γινώσκειν heißt, wissen wir aus Röm. 7, 7 [118]). Wenn dort der Apostel sagt, ohne durch das Gesetz würde er die Sünde nicht erkannt, erfahren, bei sich erlebt haben; so sieht man aus dem Folgenden, daß er voraussetzt, die Sünde sey in einem jeden Menschen vorhanden, ehe er sie inne wird, und Niemand könne mit dem Gesetze Gottes bekannt werden, ohne daß sie aus ihrer todten Gegenwart zur lebendigen Wirksamkeit gelange. Verneint er nun von Jesu alles Erlebniß dieser Art, so heißt das nicht blos, daß dieser Heilige der in ihm gegenwärtigen Sünde nie ihren Willen gethan, sondern auch, daß sie in ihm kein Daseyn gehabt hat: sonst würde er, wenn er auch nie gesündigt hätte, doch Erfahrung von Sünde bei sich gemacht haben. Dasselbe besagt zwar nicht die auch hieher gezogene Stelle Hebr. 7, 26, welche von dem zu Gott erhöheten Jesus handelt, wohl aber der Beisatz χωρὶς ἁμαρτίας, mit welchem sich Hebr. 4, 15 die Aussage beschränkt, daß Jesus in allen Beziehungen gleich uns versucht sey. Nicht κατὰ πάντα wird dort durch jenen Beisatz beschränkt, sonst müßte er dem beigegeben seyn [119]), sondern καθ' ὁμοιότητα. Und die Beschränkung besteht nicht darin, daß er nur nie Sünde gethan habe [120]), sondern mit seiner Versuchung, welche sonst ganz der unsern gleich gedacht seyn will, soll Sünde überhaupt nicht zusammen gedacht werden [121]). Denn bei jedem andern

---

[115]) 2 Kor. 5, 21. [116]) Winer neutest. Gramm. S. 562. [117]) Meyer z. d. St. [118]) s. erste Hälfte S. 456. [119]) vgl. Bleek z. d. St. [120]) vgl. z. B. Schulz z. d. St. [121]) vgl. Kühnöl u. Ebrard z. d. St.

Menschen kann Versuchung nicht nur zur persönlichen That der Sünde führen, sondern sie hat an seinem sündhaften Naturwollen eine Stätte innerhalb seiner selbst, so daß er von seiner eigenen Lust versucht wird[122]. Wenn nun in einem Zusammenhange, in welchem dem Verfasser daran gelegen ist, die Gleichheit unserer Versuchung und der Versuchung Jesu zu betonen, diese Gleichheit dahin beschränkt wird, daß Sünde nicht dabei gewesen; so kann die Meinung nicht blos die seyn, daß die Versuchung bei ihm Sünde nicht zur Folge gehabt habe, sondern sie ist für ihn lediglich Widerfahrniß gewesen, ohne Sünde bei ihm vorzufinden.

Weniger ausdrücklich ist die Beschränkung, welche darin liegt, wenn Paulus von Jesu sagt, Gott habe ihn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας[123]. Für das sprachliche Verständniß dieser Worte trägt die Vergleichung der Stellen Röm. 6, 4 oder Phil. 2, 7 wenig aus[124]. An der erstern will σύμφυτοι, wie der folgende Genitiv τῆς ἀναστάσεως beweist, mit τοῦ θανάτου αὐτοῦ verbunden seyn, und nicht mit τῷ ὁμοιώματι, welches nur nebensächlich besagt, daß unsere Gemeinschaft des Todes Christi abbildlich zu verstehen ist, indem unser Sterben dem seinen gleicht. An der andern Stelle aber ist εν ὁμοιώματι ἀνθρώπων als adverbialische Bestimmung zu γενόμενος gemeint, und bezeichnet die Gleichheit seiner Empfängniß und Geburt mit der anderer Menschen, umschreibt also nur, was anderwärts[125] mit den Worten γενόμενος ἐκ γυναικός ausgedrückt wird. Wieder anders verhält es sich Röm. 5, 14 mit den Worten τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Dort ist die Uebertretung Adam's als die Gleiche gedacht, nach welcher sich späteres Sündigen gestalten und also ihr gleichen konnte, ein Gebrauch von ἐπί mit dem Dativ, wie Luc. 1, 59[126], und von ὁμοίωμα, wie ὁμοίωσις oder εἰκών in der Verbindung καθ᾽ ὁμοίωσιν oder κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ gebraucht wird, wo es nicht das bezeichnet, was einem andern gleicht, sondern das, was zur Gleiche für Nachbildliches wird. Nur die zweite dieser drei Stellen hat Aehnlichkeit mit der vorliegenden. Aber während dort ἐν ὁμοιώματι ad=

---

122) Jac. 1, 14. 123) Röm. 8, 3. 124) gegen Tholuck z. d. St. 125) Gal. 4, 4. 126) vgl. Winer neutest. Gramm. S. 470.

verbalisch steht, gehört es hier zum Prädikate des Objekts und steht also adjektivisch. Als was, nicht worin Christus erschienen ist, besagen die Worte, und nicht hat man ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας als ein Etwas zu verstehen, welches eine Gleiche hatte mit sündigem Fleische, sondern er selbst, der Erschienene, ist sündigem Fleische gleich erschienen. Daß sonst φανεροῦσθαι ἐν σαρκί, ἔρχεσθαι ἐν σαρκί vorkommt, kann uns nicht veranlassen ὁμοίωμα für Bezeichnung dessen zu nehmen, womit angethan er erschienen ist. Irrig vergleicht man die Verbindung ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου Röm. 1, 23. Dieß läßt sich nicht mit ἐν εἰκόνι ὁμοίᾳ φθαρτοῦ ἀνθρώπου, und eben so an unserer Stelle ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nicht mit ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ ἁμαρτίας [127]) vertauschen. Dort ist ὁμοίωμα Bezeichnung des Bildes, welches sich die Menschen von dem unabbildlichen Gotte machten, als worin ihre erste Versündigung bestand, zu welcher dann die zweite hinzukam, daß sie die Abbildung eines vergänglichen Menschen oder Thiers zum Bilde und Gleichnisse des ewigen Gottes machten. Da ist also ὁμοίωμα durch εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου näher bestimmt [128]). Daß nun hievon auf die vorliegende Stelle keine Anwendung zu machen ist, leuchtet von selbst ein. Besser vergleicht man Gen. 5, 1 בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. So hat Gott seinen Sohn gesandt, daß er sündigem Fleische gleich war, statt als das Bild des unsichtbaren Gottes zu erscheinen, wozu er nachmals verherrlicht worden ist.

Wir sagen wieder: wenn der Apostel in einem Zusammenhange, in welchem es ihm doch darum zu thun war, hervorzuheben, in welcher Gemeinschaft mit unserer Sünde Jesus gestanden hat, nicht ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας schreibt, sondern nur ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, so sieht man, daß er von ihm die ἁμαρτία ausgeschlossen wissen will, nach welcher er unsere σάρξ benennt. Allerdings ist, wie Reiche [129]) mit gutem Grunde sagt, sein Ausdruck nicht so angethan, daß er die Gleichheit zwischen Jesu und uns in die σάρξ, die Ungleichheit in die ἁμαρτία setzt; sondern von der σὰρξ ἁμαρτίας, was ein einheitlicher Begriff ist, sagt er, daß Jesus ihr gleich erschienen sey. Wie sündhafte

---

[127]) so z. B. Wahl s. v. ὁμοίωμα. [128]) vgl. Tholuck z. d. St. [129]) z. d. St. S. 155.

Menschennatur war die seinige, aber nur wie dieselbe war sie. Das Erstere besagen die Worte ausdrücklich, das Letztere deuten sie nur an. Denn was der Gedankenzusammenhang forderte, war die Aussage, daß der Sohn Gottes unsers Gleichen geworden, nicht aber daß gleichzeitig gesagt wurde, worin er uns ungleich gewesen; oder, so weit er dieß forderte, war es in der Bezeichnung seiner Gottessohnschaft und göttlichen Sendung enthalten. Ist nun aber in solchem Zusammenhange der Ausdruck ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gebraucht, so sieht man dahinter die Voraussetzung liegen, daß Jesu Menschennatur, obgleich dieselbe, doch auch nicht dieselbe mit der unsern gewesen, gleichwie sich der Ausdruck ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος aus der Voraussetzung erklärt, daß sein Anfang menschlichen Lebens, obwohl dem unsern gleich, doch auch von ihm verschieden gewesen. In der oben erörterten Stelle Hebr. 4, 15 ist der Aussage πεπειρασμένον καθ' ὁμοιότητα die ausdrückliche Beschränkung χωρὶς ἁμαρτίας gleich beigegeben. Dieß ist hier nicht der Fall. Aber mit der göttlichen Sendung und Gottessohnschaft Jesu Christi ist eben so besagt, welches die Besonderheit seiner menschlichen Natur, wie Phil. 2, 7 mit der Freiwilligkeit seiner Menschwerdung, welches die Besonderheit seiner Empfängniß gewesen. Nicht zu sündigem Verhalten ist der Sohn Gottes erschienen, wohl aber um mit der sündigen Menschheit in Gemeinschaft zu treten. Daher macht er die menschliche Natur, wie dieselbe in Folge der Sünde ist und daher nach der Sünde σὰρξ ἁμαρτίας benannt wird, zu seiner Natur, aber so, daß seine Natur ohne Sünde die Folgen der Sünde an sich trägt. So weit reicht und so beschränkt sich die Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit unserer Natur, in welche der Sohn Gottes eingetreten ist. Es war so übel nicht, was Reiche sagte, daß man sich ihn nach dem Ausdrucke unserer Stelle zurechnungsweise — wir sagen dafür, folgenweise — an der menschlichen Sündhaftigkeit betheiligt zu denken habe[130]).

Doch es gehört ja diese Stelle ihrer Absicht, wie ihrem Inhalte nach vielmehr zu der andern Hälfte des Satzes, mit welchem wir es zu thun haben. Auch bedarf es keines weitern Schriftbeweises für

---

[130]) gegen Rückert z. d. St. S. 402.

den ersten Theil desselben. Denn wie wir uns zu keiner andern Aussage von der Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi veranlaßt gesehen haben, als daß wir sagten, er habe in seiner Menschwerdung die menschliche Natur zum Mittel der Bethätigung seiner persönlichen, göttlich ewigen und nun menschlich geschichtlichen Gemeinschaft mit Gott dem Vater gewollt; so lehrt auch die Schrift die Sündlosigkeit seiner Menschennatur nicht eigens, sondern sie gilt ihr für selbstverständlich bei dem Sohne Gottes, welcher von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist, um den Willen seines Vaters zu thun.

Jesu menschliche Natur der unsern gleich.

Eben so gilt ihr aber auch die Gleichheit seiner menschlichen Natur mit der unsern für selbstverständlich, welche der andere Theil dieses Lehrsatzes mittelbarer Weise aussagt. Er sagt sie aus, indem er die Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott dem Vater, zu deren Mittel Christus seine menschliche Natur gewollt hat, als eine solche bezeichnet, welche unter der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit der menschlichen Natur geschehe. In der Schrift finden wir es eben so. Nachdem sie gesagt hat, daß Jesus von einem Weibe empfangen und geboren worden, versteht es sich ihr von selbst, daß er in allen Stücken, die Sünde ausgenommen, denen gleich geworden, welche sonst vom Weibe empfangen und geboren sind. Nicht damit man wisse, daß er leiblich und geistig gewachsen, sagt die evangelische Geschichte von ihm, *τὸ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίας*[131]), oder, *Ἰησοῦς προέκοπτεν ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις*[132]). Daß sein leibliches Wachsthum und Erstarken, sein Zunehmen an Alter mit eben so stetigem Wachsthum an Weisheit, mit eben so stetiger Zunahme an Gottgefälligkeit verbunden gewesen, das will gesagt seyn; gleichwie von dem Knaben Johannes, *τὸ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*[133]), nicht deshalb gesagt wird, damit man wisse, er sey gewachsen, sondern um dieß sein Wachsthum als ein solches zu bezeichnen, welches zugleich ein stetiges Erstarken am Geiste gewesen, der Verheißung gemäß, welche sein Vater über ihn empfangen hatte, daß er vom Mutterleibe an voll heiligen Geistes werden solle[134]).

---

[131]) Luc. 2, 40. [132]) Luc. 2, 52. [133]) Luc. 1, 80. [134]) Luc. 1, 15.

Wenn von Jesu erzählt wird, daß ihn nach vierzigtägiger Entbehrung regelmäßiger Nahrung gehungert habe[135]), daß er nach der Arbeit eines mühevollen Tags entschlafen sey[136]); so will damit nicht zu wissen gethan seyn, daß auch ihn habe hungern, daß auch er habe müde werden können. Welche Gelegenheit zur Versuchung der Arge an dem Hungern und Mangelleiden des Sohnes Gottes zu haben meinte, sollen wir das eine Mal entnehmen, und das andere Mal, wie groß die Furcht der Jünger gewesen, daß sie ihren vor Ermüdung entschlafenen Meister weckten, und wie wunderbar der rasche Uebergang vom tiefen Schlafe zur sturmbezwingenden Machtübung. Nicht daß ihn gedürstet hat nach dem langen Todesleiden[137]), ist das Besondere, sondern daß er sich den Labetrank hat reichen lassen, um unmittelbar nach Empfang desselben zu sterben[138]); und nicht daß er sterbend den Geist aufgegeben, sondern daß der Gestorbene an der Wunde des Lanzenstichs sich verblutet hat[139]). Wir hören von ihm, daß seine Seele beunruhigt[140]), daß sie betrübt[141]), daß er unmuthig[142]) geworden, daß er vor dem Beginne seines Todesleidens sich gescheut und in dieser schmerzvollen Scheu und Furcht mit starkem Geschrei und Thränen gebetet[143]), und in solcher Beängstigung gerungen hat, daß die Schweißtropfen von ihm niederfielen wie Blutstropfen[144]). Dieß alles aber ist nicht dazu erzählt, um uns zu belehren, daß Jesus dieselben Empfindungen gehabt, und sie in derselben Weise geäußert hat, wie wir anderen Menschen, sondern um uns zu sagen, wie tief ihm, sey es die Thorheit, sey es das Leiden der Menschen zu Herzen gegangen ist, eine wie schwere Vorempfindung des ihm bevorstehenden Leidens er zu überwinden gehabt hat, um demselben mit solcher Klarheit und Ruhe des Gemüths entgegenzugehen. Ob es von solcher Anfechtung Jesu ausdrücklich heißt, daß Satan ihn versucht habe, darauf kommt nichts an. Auch diejenige Versuchung, welche er nach seiner Taufe erlitten, wird nicht deshalb erzählt, damit man wisse, er sey versuchbar gewesen, sondern vielmehr deshalb, damit man wisse, er habe nicht ohne vorhergegangene

[135]) Matth. 4, 2. [136]) Matth. 8, 24. [137]) Joh. 19, 28. [138]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 146. [139]) ebendas. S. 148. [140]) Joh. 12, 27. [141]) Matth. 26, 38. [142]) Joh. 11, 33. 38. [143]) Hebr. 5, 7. [144]) Luc. 22, 44.

Bewährung seiner Gottessohnschaft den Beruf seiner öffentlichen Selbstbezeugung angetreten. Endlich, wenn uns aufbehalten ist, daß der Herr von Zeit und Stunde, wann sich seine Vorhersagung vom Ende der Dinge erfüllen werde, selbst gesagt habe, auch er wisse sie nicht[145]); so will damit nicht gelehrt seyn, daß er auch etwas nicht gewußt habe, sondern daß dieß zu wissen uns nicht zustehe, noch Noth thue[146]), da selbst ihm nicht zugekommen, es zu wissen. Er hat nur gewußt, wessen er dazu bedurfte, um den Menschen zu sagen, was ihnen zu wissen Noth that. Oder mit anderen Worten: er besaß, auch an Wissen nur, was er vom Vater empfing, und empfing von ihm alles das, aber auch nur das, was er begehrte; er begehrte aber nur, was er zu seines Werks Ausrichtung bedurfte. Hat doch auch diejenige Beiwohnung und Wirksamkeit des Geistes Gottes, deren er für seine amtliche Selbstbeweisung bedurfte, wie jeder andere Mensch ihrer für die seine bedarf, nicht ohne sein Gebet begonnen[147]).

Was kann es nützen, solche Schriftstellen zusammenzutragen, in welchen zufälliger Weise von Jesu Leib oder Seele oder Geist die Rede ist[148])? Nachdem einmal gesagt ist, daß er Mensch geworden, versteht sich von selbst, daß ihm alles das geeignet hat, was dazu gehört, damit ein Mensch Mensch sey. Auch im Briefe an die Hebräer, wo am meisten davon gehandelt wird, daß er unsers Gleichen geworden, geschieht dieß nicht zu dem Ende, damit außer Zweifel gesetzt werde, daß er dieß gewesen, sondern um zu zeigen, warum es nöthig war und wozu es uns dient, daß er es gewesen. So vor allem im zweiten Kapitel jenes Briefs. Im Zusammenhange mit der, wie wir oben[149]) gesehen haben, unrichtigen Deutung der Worte δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, als bezögen sich dieselben auf Jesu Erhöhung aus der irdischen Niedrigkeit in die himmlische Herrlichkeit, gibt man den Gedankengang jenes Kapitels so an, es werde hier gezeigt, daß wir die Verherrlichung des Sohnes wenigstens dem Anfange nach schon jetzt sehen, und daß diese Verherrlichung — und zwar durch Todesleiden — durchaus Gott geziemend und für die

145) Marc. 13, 32. 146) Akt. 1, 7. 147) Luc. 3, 21. 148) vgl. Schmid d. Dogm. der ev. luth. K. S. 245. 149) erste Hälfte S. 187.

Menschen heilbringend gewesen; wobei es denn freilich kein Wunder ist, wenn die Strenge des Gedankengangs von V. 10—18 nicht recht ersichtlich werden will[150]. Wir gehen davon aus, daß der Verfasser mit Benützung des achten Psalms den Gedanken ausgesagt hat, die Herrschaft des Menschen über die Welt sey zwar noch nicht vorhanden, wohl aber derjenige Mensch, welcher um deß willen, weil das Leid des Todes in der Welt ist, und zu dem Ende, damit er jedem Menschen zu Gute den Tod schmeckte, Mensch geworden ist. Auf diesen Grund und diese Absicht der Menschwerdung Jesu bezieht sich das Folgende. Nicht blos beiläufig hat der Verfasser des Todes Christi Erwähnung gethan, und nicht blos verweilt er noch ein wenig dabei[151], sondern gerade dieß ist der Hauptgedanke von V. 5 an bis an das Ende des Kapitels, daß Jesu Tod und deshalb auch seine Leidensfähigkeit nothwendig gewesen, um der unter dem Leid und der Knechtschaft des Todes liegenden Menschheit zur Lebensherrschaft[152] über die zukünftige Welt zu helfen. Der Gott, welcher viele Söhne zu Herrlichkeit geführt hat, einen Mose zu prophetischer[153], einen Aaron zu hohepriesterlicher[154], einen David zu königlicher, hat diesen Sohn, welchem er die Verwirklichung der mit dem achten Psalm ausgesagten Bestimmung der Menschheit zu dem ihn auszeichnenden Berufe gegeben hatte, durch Leiden vollenden müssen: nicht als ob er, der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge ihn nicht anders hätte zur Vollendung seiner Herrlichkeit bringen können, sondern weil er uns allen Urheber des Heils hat werden sollen.

Warum dieß so seyn mußte, sagt ein weiterer mit γάρ angeschlossener Satz, welcher sich in V. 14—15 fortsetzt und abschließt. Denn nichts kann unrichtiger seyn, als mit V. 14 eine neue Wendung des Gedankens, eine neue These eintreten zu lassen[155]. In dem Satze, daß Alle von Einem stammen, sowohl der da heiligt, als die da geheiligt werden, ist schon enthalten, daß jener mit diesen gleicher Natur ist. Weder überflüssig[156] ist hier πάντες, noch steht es statt ἀμφότεροι, um die große Gesammtheit der Christen zu bezeichnen[157],

---

150) Tholuck Comm. z. Br. an d. Hebr. S. 173. 181. 151) Bleek z. d. St. S. 288. 152) vgl. Röm. 5, 17. 153) Hebr. 3, 3. 154) Hebr. 5, 4—5. 155) Ebrard z. d. St. S. 108—110. 156) Ebrard z. d. St. S. 98. 157) Böhme z. d. St.

sondern es soll gesagt seyn, daß sich der Unterschied zwischen dem, welcher heiligt, und denen, welche geheiligt werden, nicht auf die Abstammung erstreckt, hinsichtlich welcher gilt, πάντες ἐξ ἑνός. Freilich muß man nicht gleiche Gottessohnschaft Beider verstehen, in welchem Falle sicher ἀμφότεροι stehen würde. Wäre die durch die Schöpfung gesetzte Gottessohnschaft der Menschen gemeint[158]), wie paßte deren Erwähnung in diesen Zusammenhang? Ist es aber die durch die Wiedergeburt gesetzte[159]), so muß es heißen οἱ ἡγιασμένοι. Von gleicher Gottessohnschaft ist also keine Rede, sondern es wird in Form eines gemeingültigen Satzes die Thatsache ausgesagt, daß der Gegensatz des Heiligens und Geheiligtwerdens innerhalb gleicher Abstammung Aller von Einem ersteht. Dieß ist der Grund, weshalb der Urheber des Heils sich dessen nicht schämt, diejenigen, welchen er dieß ist, seine Brüder zu nennen: nicht weil sie durch ihn eben das werden, was er ist, sondern weil er mit ihnen gleicher Abstammung ist. Dieß ist der Grund, weshalb von ihm gilt, daß er, der Urheber des Heils, eben so die Durchführung seines Werks vertrauensvoll von Gott erwartet, wie seine Brüder, um des Heils theilhaft zu werden, desselben Gottvertrauens bedürfen. Dieß ist der Grund, warum er mit denen, welche er, wie Jesaja seine Kinder[160]), in die Gemeinschaft seines Berufs nimmt, in Gemeinschaft Fleisches und Blutes steht. Mit den Worten von Schriftstellen wird dieß alles gesagt, nicht als ob diese Schriftstellen unmittelbar vom Messias handelten, sondern weil sie die Wahrheit jenes allgemeinen Satzes veranschaulichen, welcher eben so gewiß seine Anwendung auf Christus leidet, als diejenigen, aus deren Munde die Schriftworte entnommen sind, in einem auf Christus vorbildlichen Berufe gestanden haben.

Nicht von den Kindern Gottes[162]) ist nun die Rede, noch von den Kindern der zuletzt angeführten Schriftstelle[163]), wenn der Verfasser fortfährt, ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός. Jene Schriftstelle ist deswegen zuletzt angeführt, weil sie von Kindern sagt, und der Verfasser desto leichter an sie anschließen

[158]) so z. B. Chrysostomus, Kühnöl z. d. St. [159]) so z. B. Bleek, Tholuck, de Wette, Ebrard. [160]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 30. [161]) s. z. B. Bleek z. d. St. S. 316. [162]) so z. B. Ernesti z. d. St. [163]) so z. B. Böhme, Bleek, de Wette.

konnte, was er von der Menschwerdung Christi sagen wollte, daß er in derselben ein Kind wie andere Kinder, mit Fleisch und Blut, geworden ist[164]). Aber damit geht er nur auf das zurück, was jener den alttestamentlichen Anführungen zunächst vorausgegangene gemeingültige Satz bereits gesagt hatte. Was dort angefangen ist, um zu zeigen, warum der Urheber unsers Heils durch Leiden zu seiner Vollendung kommen mußte, das wird hier zu Ende gebracht. Gleicher Abstammung mit uns mußte er seyn und also auch gleicher Natur mit uns, weil er den Tod erleiden mußte, wenn wir vom Tode und vom Herrscher des Todes frei werden sollten. Es ist übel gethan, den Ausdruck παραπλησίως so zu wenden, daß er die Gleichheit der Natur Jesu mit der aller Geborenen als eine nicht völlige, als ein nur einigermaßen analoges Verhältniß bezeichnet[165]). Weder liegt dieß in dem Ausdrucke[166]), noch schickt es sich zu der Absicht des Verfassers, welcher ja gerade sagen will, daß Jesu dasselbe habe müssen widerfahren können, was uns widerfährt. Sagt er doch bald darauf von ihm, ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, und beweist damit, wie wenig ihm ein Gegensatz von παραπλησίως zu ὁμοίως im Sinne gelegen hat. Nachdem er nämlich gezeigt hat, warum Jesus den Tod erleiden mußte, zeigt er zweitens, warum er ihn muß erlitten haben. Denn es ist keineswegs eine fernere Rechtfertigung der Menschwerdung Christi[167]), was in V. 16—18 folgt. Einen doppelten Zweck, wozu Jesus gleicher Natur mit uns geworden, hat der Verfasser in V. 14—15 angegeben, erstens, um ein für alle Mal den außer Kraft zu setzen, dessen Herrschaftsgebiet der Tod ist, und zweitens, um uns von der unser ganzes Leben in Knechtschaft haltenden Todesfurcht zu befreien. Das Erstere ist ein für alle Mal gethan, das Letztere muß aber auch fort und fort geschehen. Daher kann denn auch, an das Letztere mit γάρ angeschlossen, ein Satz folgen, welcher nicht etwa die Menschwerdung Christi[168]), was sich mit der Bedeutung von ἐπιλαμβάνεσθαι, noch eine alttestamentliche Thatsache[169]), was sich mit dem

---

[164]) vgl. Stein z. d. St. [165]) Ebrard z. d. St. [166]) s. Bleek z. d. St. S. 331. [167]) de Wette z. d. St. [168]) so noch Stein z. d. St. [169]) Ebrard z. d. St.

Präsens ἐπιλαμβάνεται nicht vertrüge, sondern mit Anlehnung an die jesajanische Stelle זֶרַע אַבְרָהָם אֲשֶׁר הֶחֱזַקְתִּיךָ[170]) die fortwährende Hülfleistung Jesu aussagt. Ἐπιλαμβάνεσθαι ist nämlich gleicher Bedeutung mit ἀντιλαμβάνεσθαι, wie denn beide Verba zur Uebersetzung von הֶחֱזִיק בְּ gebraucht werden, und es verhält sich zu συνεπιλαμβάνεσθαι, wie sich ἀντιλαμβάνεσθαι zu συναντιλαμβάνεσθαι verhält.

Die Meinung des Satzes ist aber nicht die, daß die Engel von der Wirkung des Erlösungswerks ausgeschlossen seyen[171]), woraus man dann einen Widerspruch gegen Kol. 1, 20 gemacht hat. Nicht wem Jesus hilft, und wem er nicht hilft, war in diesem Zusammenhange zu sagen, sondern was es um diejenigen ist, deren er sich annimmt, daß sie nicht Engel sind, sondern Abraham's Geschlecht, und deshalb eines Hohepriesters bedürfen, welcher ihre Sünde sühne und ihnen in der Anfechtung hülfreich sey. Daß hier nicht die Menschheit genannt ist, sondern σπέρμα Ἀβραάμ und ὁ λαός, hat seinen Grund nicht darin, daß sich der Verfasser in einem Briefe an die Hebräer darauf beschränkt, zu sagen, was Christus den Hebräern ist[172]). So kann man nur meinen, wenn man unter σπέρμα Ἀβραάμ die leibliche Nachkommenschaft Abraham's versteht, während dann Gal. 3 das aus Christo geborne geistliche Israel damit bezeichnet seyn soll[173]). Der Ausdruck bezeichnet aber hier und dort dasselbe, nämlich die Gemeinde, welche mit der Berufung und dem Glaubensgehorsam Abram's ihren Anfang genommen hat, und sich nun in der Gemeinde Jesu Christi fortsetzt. Eben weil nicht von der Menschwerdung Christi, sondern von seiner stetigen Hülfleistung die Rede ist, bezeichnet der Apostel die Gesammtheit derer, welchen er hilft, mit solchen Namen, welche die im Fleische lebende Gemeinde des Heils benennen. Dieser Gemeinde Hohepriester und versöhnender Vertreter sollte Jesus werden. Also mußte er ihr zuvor angehören, und ihren Gliedern als seinen Brüdern in allen Beziehungen gleich werden, um seine Gemeinschaft mit ihr in solcher Weise zu bethätigen. Was es mit seinem Hohepriesterthum für eine Bewandniß hat, wird später zu erörtern seyn. Jetzt beschränken wir uns auf das

---

170) Jes. 41, 8 – 9. 171) de Wette z. d. St. 172) Grotius, Tholuck z. d. St. 173) Ebrard z. d. St.

Ergebniß der vorstehenden Untersuchung, dem zufolge der Apostel von der Gleichheit der menschlichen Natur Jesu mit der unsrigen und seiner Erfahrnisse des Leidens, der Versuchung und des Todes mit den unsrigen nur in der Weise handelt, daß er zeigt, wozu es derselben bedurft hat, und nicht daß er lehrt, sie habe Statt gefunden. Denn nicht mit solchen hat er es zu thun, welche von der Menschheit Jesu irrig denken, sondern mit solchen, welche in Gefahr sind, sich an derselben zu ärgern [174]), indem sie vergessen, wozu er hat leiden und sterben müssen, und nicht bedenken, wie seine verborgene Herrlichkeit des verheißenen Heils Verwirklichung ist [175]). Daher erinnert sie der Apostel daran, daß die unter dem Leide des Todes befindliche Menschheit nicht anders zur Erfüllung ihrer herrlichen Bestimmung hat gelangen können, als indem der Urheber ihres Heils gleicher Natur mit uns ward, um in seinem Tode den Tod zu nichte zu machen, und nach bestandenem Leide der Anfechtung denen hülfreich zu seyn, welche Anfechtung erleiden.

Aus der Erinnerung daran, was es um Christi verborgene Herrlichkeit bei Gott ist, und aus der andern, wozu es uns dient, daß er zuvor gelitten hat und gestorben ist, erwächst der gesammte Inhalt des Briefs an die Hebräer, wie sich denn beides gleich im Beginne des Briefs, in dem einen Satze 1, 4, ausgesprochen findet. Weil er jetzt zu Gott erhöhet ist, so bedarf es des Glaubens an ihn, bis daß er wiederkommt; dieses Glaubens sind wir aber fähig unter aller Anfechtung, weil der zu Gott Erhöhete zuvor gestorben ist zu unserer Versöhnung, und weil der für unsere Sünde Gestorbene zur Rechten Gottes sitzt zu unserer Vertretung. Darum ermahnt der Verfasser, nachdem er gezeigt hat, wie Jesu Leiden und Tod der Anfang und die Bedingung unsers Heils gewesen, im Aufblicke zu ihm, unserm Gottesboten, welcher Gottes Wort zu uns geredet hat, und unserm Hohepriester, welcher uns bei Gott vertritt, fest im Glauben zu bleiben, als welcher uns eben so Noth thut, wie er dem aus Aegypten ausgeführten, aber in Kanaan noch nicht eingeführten Volke des alttestamentlichen Gottesboten Noth gethan hat. Wenn

---

[174]) vgl. Bleek d. Br. an d. Hebr. II. 1. S. 287. [175]) vgl. erste Hälfte S. 139.

er dann 4, 14, nachdem er jene Vermahnung mit einer Warnung vor Ungehorsam gegen das lebendige Wort Gottes beschlossen hat, mit der Ermunterung fortfährt, ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας: so braucht man dieses οὖν weder bis zu 3, 1 zurückgreifen zu lassen[176], noch sich fruchtlose Mühe zu geben, wie man, etwa durch einen selbstgemachten Gegensatz zwischen dem todten Worte Mose's und dem lebendigen Worte Christi, den Besitz eines solchen Hohepriesters aus dem Inhalte der zunächst vorhergegangenen Verse folgere[177]; sondern beides, der Besitz solchen Hohepriesters und das Halten am Bekenntnisse, jener als Thatsache, dieses als Forderung, ist in dem nun zu Ende gekommenen Abschnitte, an dessen Gesammtinhalt die Ermunterung anschließt, bereits gegeben. Das οὖν leitet also vollberechtigt von der Vermahnung auf Grund dessen, was es um unsern Gottesboten als den rechten Mose und Josua ist, zu der andern Vermahnung über, welche darauf beruht, daß derselbe nicht nur der rechte Hohepriester und das Gegenbild Aaron's, sondern der zu Gott erhöhete königliche Priester, das Gegenbild Melchisedek's ist. Denn irrthümlich sagt man, der Verfasser habe vordem die Erhabenheit Christi des Hohepriesters noch nicht bemerklich gemacht[178]. Er hat beides schon von ihm ausgesagt, daß er der zu Gott über Alles erhöhete Sohn Gottes, und daß er leidend und sterbend unser Hohepriester geworden ist: zu lehren aber brauchte er weder das Eine noch das Andere, sondern nur darzulegen, was wir demnach an ihm haben. Daß uns Glaube an das Wort der durch ihn gegebenen Verheißung Noth thut, wenn uns seine Erfüllung derselben zu Theil werden soll, hat er so eben gezeigt; er zeigt nun, daß wir durch ihn in den Stand gesetzt sind, solchen Glauben unter allen Anfechtungen zu bewahren. Daher begründet er seine Ermunterung κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας durch die Erinnerung, daß unser Hohepriester, weil er selbst Versuchung erfahren hat, der Mitempfindung mit unsern Schwachheiten fähig ist, und begründet damit die weitere Ermunterung, mit freudiger Zuversicht der Gewährung, weil solch ein Hohepriester uns vertritt, Gottes Beistand in den Anfechtungen unsers

---

176) so z. B. de Wette. 177) so Ebrard. 178) Bleek II. 2. S. 3.

Glaubens zu erbitten. Wiederum aber begründet er die Gewißheit, daß uns Gottes Gnadenhülfe nicht entstehen wird, mit der Hinweisung auf die Beschaffenheit des Hohepriesterthums Christi nach der andern Seite, daß er, indem Aaron's, zugleich auch Melchisedek's Gegenbild ist, jenes durch das, was er in seinen Fleischestagen gethan, dieses durch seine Erhöhung zu Gott, wo er nun allezeit lebt, uns zu vertreten.

Wenn wir nun in solchem Zusammenhange wieder Aussagen begegnen, welche sich auf die Gleichheit der menschlichen Natur Jesu mit der unsern beziehen, so will offenbar nicht diese Gleichheit derselben gelehrt, sondern nur an das erinnert seyn, was wir daran haben, daß er Gleiches, wie wir, hat erleben können und auch erlebt hat. Es heißt von ihm zuvörderst, daß er ein Leben hinter sich hat, in welchem er in allen Beziehungen gleichheitlich wie wir versucht worden ist, so zwar, daß nur die Sünde hinweg gedacht seyn will, vermöge welcher wir unsern Versuchungen die angeborne Geneigtheit, uns verführen zu lassen, entgegenbringen. Alles also, was nicht gottwidriges Verhalten, sey es allgemein menschliches, sey es persönlich besonderes, ist, will bei Jesu eben so gedacht seyn, wie bei uns. Das Verhältniß, in welches er zu dem Versucher gestellt war, unterschied sich nicht von dem unsern; seine Versuchung geschah unter gleicher durch die Sünde gesetzter Bedingtheit seiner menschlichen Natur. Was uns widerfährt in der Versuchung, widerfuhr auch ihm, aber solches Widerfahrniß gedieh ihm zu stetiger Bethätigung seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott, seinem Gotte und Vater. Diese seine Selbstbethätigung war demnach ein fortwährender Sieg über das Widerfahrniß der Versuchung, aber ein Sieg nicht ohne Kampf [179]: nur daß er nicht als dieser göttlich wollende Mensch mit seinem ungöttlichen Naturwollen kämpfte, sondern sich lediglich des Eindrucks von dem ihm fremden widergöttlichen Willen sieghaft erwehrte, welchen seine für solchen Eindruck empfindliche Natur erlitt. Von Möglichkeit der Sünde [180]) kann da nicht anders die Rede seyn, als insofern jeder Mensch, welcher nur Geschöpf war, in solcher Natur

---

179) gegen Schleiermacher d. christl. Glaube II. S. 36. 180) Schweizer d. Glaubensl. der ev. ref. K. II. S. 328; Krabbe a. a. O. S. 240.

nicht anders gekonnt hätte, als sündigen. Nur Jesu Natur ist es, von welcher sie gilt. Indem sie von ihr in solcher Weise galt, stand er der Sünde näher, als der Erstgeschaffene vor seiner Uebertretung. Aber der menschgewordene ewige Gott konnte nicht sich selbst verneinen, der Mensch Jesus also konnte nicht sündigen, sein menschlich geschichtliches Wollen nicht in Widerspruch treten mit seinem demselben innewohnenden ewig göttlichen Wollen, und der ewige Gott ist eben deswegen Mensch geworden, weil dieß der gewisse Sieg über die Sünde war[181]). Es ist also falsch, von Jesu in seinem Fleischesleben nur zu sagen, potuit non peccare, und erst von dem Verklärten, non potest peccare[182]). Der Unterschied allein ist zu setzen, daß er dort hat versucht werden können, hier aber unversuchbar ist.

Was in jenem Zusammenhange weiter gesagt ist, daß Jesus Furcht empfunden vor dem Tode — denn jede andere Deutung der Worte εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας hat außer sonstigen später darzulegenden Gründen schon den Sprachgebrauch in Hebr. 11, 7; 12, 28 gegen sich —, und daß sich diese Vorempfindung des Todesleidens in dem starken Geschrei und den Thränen seines Flehens geäußert hat, dessen ist schon oben gedacht worden. Hier bleibt nur zu bemerken, wie dieß in der Vergleichung mit Aaron oder dem Hohepriester überhaupt dem entspricht, daß von letzterm gesagt ist, καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν. Nicht zwar so, daß es von ihm gälte, nachdem er zur Vollendung der ihm gegebenen Ehre und Herrlichkeit, Urheber unsers Heils zu seyn, gebracht worden[183]); wohl aber hat es von ihm auf dem Wege zu dieser seiner Vollendung, in seinen Fleischestagen hat es von ihm gegolten, in welchen er auch, was wir ein ander Mal in jener Stelle nachweisen werden, nicht blos um der Gemeinde willen sich selbst, sondern auch um sein selbst willen Gebet und Flehen geopfert hat. Wer beides wohl unterscheidet, wird uns nicht hiewider auf Hebr. 7, 28 verweisen, in der Meinung, dort werde Jesus von aller ἀσθένεια der gesetzlichen Hohe-

---

[181]) vgl. Martensen d. christl. Dogm. S. 321. [182]) Ebrard d. Br. an d. Hebr. S. 185; christl. Dogm. II. S. 22. [183]) vgl. Hebr. 2, 9—10 mit 5, 4. 5. 9.

priester ausgenommen[184]). Dort ist im Gegensatze gegen die gesetzliche Bestellung solcher Hohepriester, welche Schwachheit haben, von der Bestellung des υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος die Rede, welche durch das Wort der beschworenen Gottesverheißung geschieht. Dieser λόγος τῆς ὁρκωμοσίας ist ja das Wort des 110. Psalms, welches den König zum Priester nach der Weise Melchisedek's bestellt, oder, neutestamentlich und erfüllungsweise geredet, das Wort Gottes des Vaters, mit welchem er den im Tode vollendeten Sohn als Hohepriester nach der Weise Melchisedek's begrüßt hat[185]). Jener Gegensatz erstreckt sich also nicht auf das Fleischesleben dessen, welcher im Tode zu derjenigen Vollendung seiner Gottessohnschaft gelangt ist, in der er nun für immer steht. Wenn er in Folge seiner Auferstehung υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει ist[186]), so hat er doch vorher in einer ἀσθένεια gestanden, vermöge welcher es hat geschehen können, daß ihm Kreuzigung widerfuhr[187]). Freilich nicht in einer solchen ἀσθένεια, daß er unvermögend gewesen wäre, Gott zu lieben und das Gesetz zu erfüllen, nicht in einer ἀσθένεια des Verhaltens zu Gott[188]); wohl aber in einer solchen, daß er allem Widerfahrnisse unterworfen war, welchem der Mensch in Folge der Sünde unterliegt, in einer ἀσθένεια seines Verhältnisses zu dem, in einer, nicht persönlichen[189]), aber natürlichen Abhängigkeit von dem, dessen Wille auf die Auflösung der im Menschen beschlossenen Welt zielt.

Daß Jesus mit so ruhiger Klarheit seines Gemüths seinem Todesleiden entgegenging, nachdem er zuvor mit so heftiger Bewegung zu dem gerufen, welcher den Leidenskelch an ihm vorübergehen lassen konnte, bezeichnet der Verfasser des Briefs an die Hebräer als eine Folge der Erhörung seines Gebetsrufes. Nachdem ihm diese Erhörung zu Theil geworden, so daß er der Furcht erledigt war, lernte er, ob er gleich Sohn war, von dem, das er litt, den Gehorsam. Daß die Worte καίπερ ὢν υἱός einen participialen Zwischensatz bilden, und nicht etwa ἔμαθεν von καίπερ abhängt, und daß dieser Participialsatz zum Folgenden gehört, nicht zum Vorhergehenden, steht heut zu Tage außer Zweifel. Aber in welchem

---

[184]) Nitzsch System d. christl. Lehre S. 266. [185]) Hebr. 5, 10. [186]) Röm. 1, 4. [187]) 2 Kor. 13, 4. [188]) Röm. 5, 6. [189]) Joh. 14, 30.

Verhältnisse er zum Folgenden steht, lassen die Ausleger theils unerörtert, theils bestimmen sie dasselbe unrichtig. Am unrichtigsten, wenn sie meinen, es sey damit an das erinnert, was er vor seiner Menschwerdung gewesen [190]), während es doch immer der Menschgewordene ist, welchen der Verfasser υἱὸς θεοῦ nennt, oder es sey auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm hingewiesen [191]), wozu doch der Ausdruck υἱός um so weniger taugt, da er nicht einmal den Artikel hat. Aber auch das ist unrichtig, das Gewicht jenes Zwischensatzes auf ἔμαθεν oder auf τὴν ὑπακοήν fallen zu lassen, als sey das Besondere, daß der Sohn etwas gelernt hat, oder daß es Gehorsam gewesen, was er gelernt hat. Die Worte ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν geben keineswegs dem Gehorsame, von welchem die Rede ist, blos seine natürliche Restriktion [192]), sondern auf das ohnehin betonte ἔπαθεν fällt das ganze Gewicht der Worte καίπερ ὢν υἱός: wie denn nicht gesagt seyn will, was für einen Gehorsam, sondern wie er den Gehorsam gelernt hat. Wie es früher von Gotte geheißen, daß er, welcher doch aller Dinge Herr ist, diesen Sohn habe durch Leiden vollenden müssen; so heißt es jetzt von Christo, daß er, obgleich Gottes Sohn, von dem, das er erlitt, den Gehorsam habe erlernen müssen. Es bedarf ja wohl kaum einer Bemerkung, daß μανθάνειν τὴν ὑπακοήν nicht so viel seyn kann, als inne werden, was es um unsern Gehorsam sey [193]), oder auch blos so viel als ὑπακούειν [194]). Das Gehorchen hat er gelernt, und gelernt hat er es. Lernt man doch nicht blos, was man noch nicht versteht, sondern auch immer besser, was man versteht. Dieß ist es aber auch gar nicht, um was es sich handelt, sondern daß er zuletzt auch leidend zu gehorsamen gelernt hat. Denn unter dem, was er gelitten, will ja nicht alles das gemeint seyn, was ihm irgend wann und irgend wie widerfahren. Das Leiden, welches nichts als Leiden war, die Leidenszeit ist gemeint, welche mit seiner Ueberlieferung in die Hände seiner Feinde begonnen und mit seinem Tode geendet hat. Daß er dieses Leiden im Gehorsame hat bestehen müssen, ohne daß seine Sohnschaft ihn dessen überhob, das ist es, was

---

190) so de Wette. 191) so Tholuck. 192) Ebrard z. d. St. 193) s. z. B. Ernesti z. d. St. 194) so z. B. Kühnöl.

der Apostel mit dem andern zusammenstellt, daß er, nachdem er solchergestalt zu seiner Vollendung gekommen, stetiger Ursächer ewigen Heils geworden. Der erstere Gedanke will nicht dem letztern untergeordnet seyn, als sollte blos aufgezeigt werden, daß Christus von Gott selbst zum Hohepriester eingesetzt[195]), oder daß er Hohepriester nach Melchisedek's Art worden[196]). Beides zusammen, was er in seinem Fleischesleben erfahren hat, und was er jetzt geworden ist, macht ihn zu dem Hohepriester, welcher er ist, gleicher Maßen Aaron's und Melchisedek's Gegenbild.

Was nun aber insonderheit den Theil der Stelle anlangt, welcher von seinem Leidensgehorsame handelt, so hoffe ich gezeigt zu haben, daß dieselbe von der Gleichheit der menschlichen Natur Jesu mit der unsrigen nichts aussagt, was sich nicht von selbst verstände, und auch gar nicht so gemeint ist, als sollte sie hierüber etwas aussagen. Was ihm widerfahren ist, besagt sie, nicht aber, wie er beschaffen gewesen, damit ihm solches widerfahren konnte. Aber auch davon sagt sie nichts, daß er in ächtmenschlicher Uebung des Gehorsams die perseverantia und confirmatio im Gehorsam erlangt und erworben habe[197]). Vielmehr versteht sich der Gehorsam des Sohnes von selbst, und von selbst auch, daß er denselben in dem Maße, als neue Bedingnisse eintraten, unter welchen er ihn zu üben hatte, auch neu üben lernte: es wird nur daran erinnert, daß er ihn zuletzt auch unter dem Bedingnisse des Leidens, welches mit seinem Tode endigte, üben gelernt hat. Und so dürfen wir denn sagen, daß auch im Briefe an die Hebräer, von welchem Tholuck[198]) anmerkt, daß er die Realität der Menschheit Jesu bestimmter ausspreche, als selbst Paulus, in keinem der beiden hiefür wichtigen Abschnitte desselben, weder 2, 5—18, noch 4, 14—5, 10, eigens und ausdrücklich gelehrt wird, welches die Gleichheit der menschlichen Natur Jesu mit der unsrigen gewesen: überall wird nur gezeigt, warum es nöthig gewesen, und wozu es uns dient, daß er unsers Gleichen geworden.

Wie aber im Briefe an die Hebräer, so überall im neuen Testamente. Es faßt sich alles hieher Gehörige in den einen Satz

---

[195]) Bleek z. d. St. S. 65. [196]) Tholuck S. 245. [197]) gegen Ebrard christl. Dogm. II. S. 22. [198]) z. Hebr. 5, 8. S. 251.

zusammen, daß Christus Fleisch geworden, im Fleische gekommen, im Fleische geoffenbart worden ist. Denn wenn wir anders den Begriff, welchen die neutestamentliche Schrift mit dem Worte σάρξ ausdrückt, richtig gefaßt haben [199]), so ist beides gleich unrichtig, daß σὰρξ ἐγένετο nichts weiter bedeute, als daß er Mensch geworden [200]), und daß ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν nichts weiter besage, als daß er in einem menschlichen Körper erschienen ist [201]). Freilich bildet σὰρξ ἐγένετο einen Gegensatz zu θεὸς ἦν, aber nicht blos den Gegensatz von ἄνθρωπος und θεός, sondern σάρξ ist Bezeichnung der menschlichen Natur, wie dieselbe in Folge der Sünde ist. Daß die erbliche Sündhaftigkeit derselben ausgeschlossen ist, ergibt sich von selbst, da der, welcher Gott bei Gott gewesen, wenn er unsers Gleichen wird, nicht auch unserer Sündhaftigkeit theilhaft werden kann. In allem Uebrigen aber wird er unsers Gleichen. Es ist eine wunderliche Behauptung, die Fleischwerdung Christi sey bei Johannes noch nicht so weit entwickelt, daß von einer menschlichen ψυχή, einem menschlichen νοῦς, einem menschlichen Willen oder Selbstbewußtseyn die Rede seyn könnte; und für den Irrthum, der Ausdruck σάρξ schließe dieß alles nicht in sich, sondern bezeichne nur den menschlichen Körper des transscendenten Christus, 1 Joh. 5, 5—6 als Beweis zu gebrauchen [202]), ist noch wunderlicher. Denn an dieser Stelle ist αἷμα im Gegensatze zu ὕδωρ das erst von Jesu zur Versöhnung der Sünde vergossene Blut, im Unterschiede von dem Wasser der auch von Johannes geübten Taufe, und also nicht das, was den Χριστός zum Menschen, sondern das, was den Menschen Jesus zum Χριστός, zum Heilande der Welt macht. Der Unterschied aber zwischen dem Ausdrucke σὰρξ ἐγένετο und dem andern ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν oder ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη besteht nur darin, daß das eine Mal, was er geworden, im Gegensatze zu dem, was er zuvor gewesen, das andere Mal dagegen die Art und Weise, wie er in der Welt erschienen, bezeichnet seyn will.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß die Schrift keines von Beidem eigens lehrt, weder daß Jesu menschliche Natur sündlos, noch worin

---

[199]) Erste Hälfte S. 452. [200]) Lücke z. Joh. 1, 14, S. 340. [201]) Köstlin d. Lehrbegr. des Ev. u. der Br. Joh. S. 140. [202]) Köstlin a. a. O.

sie der unsern gleich gewesen. Mit seiner Menschwerdung ist das Erstere, mit dem Zwecke seiner Menschwerdung das Andere selbstverständlich gegeben. Wir haben also die Schrift für uns, wenn in unserm Lehrsatze die Aussage von Beidem nur in Gestalt der Aussage von Christi Selbstbestimmung zur Menschwerdung vorkommt, indem wir nur sagen, zu welcher Selbstbethätigung Mittel er seine menschliche Natur gewollt hat. Auch der Name ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, mit welchem sich Jesus insgemein bezeichnet, besagt ja nur in so fern, was für ein Mensch er ist, als er besagt, welcher Mensch er ist. Denn daß dieser Ausdruck nur so viel sey als „ich“ [203]), verdient eben so wenig eine Widerlegung, wie daß er den Sohn der Maria oder den Sohn Adam's bedeute. Daß er aber Jesu menschliche Natur im Gegensatze zur göttlichen bezeichne [204]), oder seine unscheinbare menschliche Individualität im Gegensatze zu seiner messianischen Würde [205]), ist schon deshalb unmöglich, weil er Jesu nicht dazu dient, etwas von sich auszusagen, sondern lediglich seine Person allen anderen Menschen gegenüber zu unterscheiden, so daß er ihm allerdings die Stelle des „ich“ vertritt. Eine Bezeichnung des Subjekts ist er, und niemals Prädikatsbezeichnung. Denn Joh. 5, 27, wo es nicht heißt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, gehört eben deshalb nicht hieher [206]).

Aber auch Name des Messias ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht. Denn damit verträgt sich nicht, wie ich anderwärts gezeigt habe [207]), daß Jesus seine Jünger fragt, τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, noch hat es seine Richtigkeit mit der angeblichen Beziehung des Ausdrucks auf Dan. 7, 13. Dort wird, wie der 27. Vers beweist, im Gegensatze zu den thierischen Erscheinungen, durch welche die Mächte der Völkerwelt versinnbildlicht sind, das Volk Gottes, welchem zuletzt das Reich zu Theil wird, in einer menschlichen Erscheinung vorgestellt. Nicht anders, als vorher כְּאַרְיֵה oder כִּנְמַר, heißt es auch כְּבַר אֱנָשׁ, und zwischen diesem כְּבַר אֱנָשׁ und

203) Fritzsche z. Matth. 8, 20. 204) so die älteren Dogmatiker vgl. Schmid d. Dogm. der ev. luth. Kirche S. 263; von den Neueren z. B. Tholuck z. Joh. 1, 52. 205) so de Wette z. Matth. 8, 20. 206) gegen Frommann d. joh. Lehrb. S. 396. 207) Weissagg u. Erfüllg II. S. 19—20.

dem כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם Dan. 10, 16 oder dem כְּמַרְאֵה אָדָם Ezech. 1, 26 oder dem *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου* Apokal. 1, 13; 14, 14 wird Niemand einen begründeten Unterschied aufzufinden vermögen. Auch kommt jene menschliche Erscheinung nicht von oben hernieder auf die Erde, daß man Joh. 3, 13 oder Matth. 26, 64 vergleichen könnte, sondern hinaufgetragen wird sie von den Wolken, hinauf zum Throne Gottes, um dort von ihm das Reich zu empfangen. Zwar hat man zum Erweise der Beziehung des Namens Menschensohn auf jene danielische Stelle Matth. 25, 34—40 angeführt, wo sich Jesus abwechselnd den Menschensohn und den König nenne[208]). Dieß ist aber ein augenscheinliches Versehen, indem dort Jesus erst von da an, nachdem er gesagt hat, wenn der Menschensohn komme in seiner Herrlichkeit, werde er auf seinem Throne sitzen, die Bezeichnung dessen, was er gegenwärtig ist, durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit der Bezeichnung dessen, was er alsdann seyn wird, nicht etwa abwechseln, sondern letztere ganz und gar dafür eintreten läßt. Endlich daß es auf Grund der danielischen Stelle bräuchlich gewesen, den Messias als den Menschensohn zu bezeichnen, läßt sich aus dem Buche Henoch, wenn ich dessen Entstehungszeit richtig bestimmt habe[209]), nicht beweisen, und verträgt sich weder mit der oben angeführten Frage Jesu, noch mit Joh. 12, 34.

Die Unsicherheit, in der man sich der Bezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gegenüber befindet, tritt am offenbarsten zu Tage, wenn die allerverschiedensten Bedeutungen derselben ineinandergeschoben werden. Zwar daß Stier[210]) zu gleicher Zeit den Messias der danielischen Stelle, das arme Menschenkind, den allgemeinen Menschen, den andern Adam und den menschgewordenen Sohn Gottes darin findet, wird bei seiner Art von Schriftauslegung Niemand befremden. Aber auch de Wette[211]) muß annehmen, der Ausdruck habe für diejenigen, welche nicht an die danielische Stelle dachten, nur so viel als „ich" geheißen, aber in Beziehung auf dieselbe „ich dieser unscheinbare Mensch, der trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist, das zu seyn,

---

[208]) Ebrard christl. Dogm. II. S. 13. [209]) vgl. erste Hälfte S. 372; Zeitschr. der deutschen morgenld. Gesellsch. 1852. I. S. 87 ff. [210]) d. Reden des Herrn Jesu I. S. 287. [211]) z. Matth. 8, 20.

was der Prophet geweissagt hat." Und nach Ebrard[212]) besagt derselbe, nicht nur daß Jesus der König der durch ihn zu erlösenden Menschheit, sondern auch daß er im Gegensatze zu den durch die Sünde entmenschten Menschen der einzige rechte, ächte, der Idee entsprechende Mensch sey, und zwar eben weil er nicht von der Erde, sondern vom Himmel, nicht ein Erzeugter Adam's, sondern ein δεύτερος Ἀδάμ, ein neu in die Menschheit eingetretener schöpferischer Anfang sey. Dieß ist mehr, als die danielische Stelle auch nach Ebrard's unrichtiger Auslegung derselben bietet, vollends aber viel mehr, als, abgesehen von jener Stelle, in dem Ausdrucke ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου selbst liegt. Derselbe unterscheidet sich von υἱὸς ἀνθρώπου nur durch den Artikel. Der Artikel aber kann nun zwar nicht die Bedeutung Urbild der Menschheit, Mensch im höchsten Sinne des Worts[213]) verleihen, wohl aber setzt er diesen der Menschheit Angehörigen allen anderen Gliedern derselben in der Art entgegen, daß er als derjenige Mensch erscheint, auf welchen die ganze mit dem Erstgeschaffenen begonnene Geschichte der Menschheit abzielt. Demnach bedeutet der Ausdruck wesentlich dasselbe, wie Sacharja's[214]) Bezeichnung des Zukünftigen durch צֶמַח[215]), oder die neutestamentliche ὁ ἐρχόμενος[216]). Jesus ist darnach nicht irgend einer von denen, welche von Adam stammen, sondern derjenige, auf welchen es abgesehen war, als mit Adam ein Geschlecht der Menschen begann. So sich bezeichnend nannte er sich den Messias, dessen Zukunft die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung bringen sollte, und ließ doch auch die Möglichkeit, daß dieser Messias von ihm verschieden seyn könnte. Nun erklärt sich auch, wie es kommt, daß er nach seinem Hingange von den Seinen nicht so genannt wird; denn da war er als der Christ erwiesen. Und wenn ihn Stephanus so nennt, als er ihn zur Rechten Gottes sieht[217]), so hat dieß seinen Grund darin, daß er zu denen redet, welche nur von ihm wußten, wie er sich selbst benannt, ohne das von ihm zu glauben, was er damit von sich gesagt hatte.

---

[212]) a. a. O. [213]) so z. B. Olshausen z. Matth. 8, 20. [214]) Sach. 3, 9; 6, 12. [215]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 341. [216]) Matth. 11, 3. [217]) Akt. 7, 56.

Dritter Satz.

Jesu übernatürliche Empfängniß.

Wenn nun der vollkommene Mittler der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit vermöge seiner innergöttlichen Selbstbestimmung Mensch geworden, aber doch als ein υἱὸς ἀνθρώπου aus der Menschheit hervorgegangen ist; so ist seine Menschwerdung eine geschichtliche Selbstvollziehung des innergöttlichen Verhältnisses, für welche menschlicher Seits nichts anderes geschehen ist, als von Seiten des Weibes, welche ihn empfangen und gebären sollte, ein Verhalten des Glaubensgehorsams gegen eine göttliche Selbstbezeugung, deren Inhalt eben dieß war, daß sie ihn empfangen werde. So berichtet die neutestamentliche Schrift, wo sie, was in den Evangelien des Marcus und des Johannes nicht der Fall ist, Jesu Empfängniß und Geburt eigens erzählt. Daß es auch Hebr. 7, 3. 16 ausdrücklich bezeugt werde, wo doch an der einen Stelle ἀπάτωρ nur eben so gemeint seyn kann, wie ἀμήτωρ, und an der andern nicht von dem Anfange des menschlichen Lebens, sondern von dem Anfange des himmlischen Priesterthums Christi die Rede ist, darin irrt Ebrard[218]) nicht minder, als wenn er mit Verweisung auf Matth. 12, 46 behauptet, in den Evangelien werde nirgend ein menschlicher Vater Jesu erwähnt, statt daß er hätte sagen müssen, in welchem Sinne Joseph der Vater Jesu[219]) und Jesus der Sohn des Zimmermanns[220]) und Joseph und Maria die Eltern Jesu, οἱ γονεῖς αὐτοῦ[221]), genannt werden, das wolle nach der Erzählung von Jesu Empfängniß beurtheilt seyn. Man kann nicht läugnen, daß nirgend weiter im neuen Testamente der wunderbaren Empfängniß Jesu gedacht wird. Aber es wollte eben auch sonst nirgend gesagt seyn, wie er der Mensch geworden, welcher er war, sondern nur, was für ein Mensch oder vielmehr, welcher Mensch er gewesen. Und zwar wird dieß immer unter der Voraussetzung gesagt, daß die Leser nicht erst darüber belehrt, sondern daß sie nur daran erinnert zu werden brauchen.

So schreibt Paulus, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας[222]), und bezeichnet damit den Menschen, welcher nicht eines andern Menschen, son=

---

218) Christl. Dogm. II. S. 7. 219) Luc. 2, 33. 48. 220) Matth. 13, 58. 221) Luc. 2, 27. 41. 222) Röm. 8, 3.

dern Gottes Sohn ist. Denn das mit Nachdruck vorausgestellte ἑαυτοῦ erklärt sich weder durch die Bemerkung, daß der Sohn dem Mose entgegengesetzt[223]), noch durch die andere, daß die Persönlichkeit des in Christo erschienenen Logos als präexistirend gedacht werde[224]): für jenes genügte τὸν υἱόν[225]), für dieses τὸν υἱὸν αὑτοῦ. Daß der Mensch, dessen Anfang menschlichen Lebens nicht durch die Selbstfortpflanzung des adamitischen Geschlechts, sondern durch eine dieselbe ausschließende Wirkung Gottes des überweltlichen Schöpfers gesetzt worden, in einer Menschennatur erschienen ist, welche sich von der sündhaft gearteten nicht unterschied, nennt der Apostel einen thatsächlichen Entscheid Gottes, durch welchen er der Sünde ihr Recht über die menschliche Natur abgesprochen. Er setzt also bei seinen Lesern voraus, daß sie jene Besonderheit des menschlichen Lebensanfangs Jesu kennen und anerkennen, und thut dar, was mit demselben gethan sey, ohne daß er dessen zu gedenken braucht, wie derselbe geschehen ist. Ein ander Mal schreibt er ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὑτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός[226]). Im Gegensatze zu den dieser irdischen Welt angehörigen Sachen des Gesetzes bezeichnet er hier die erfüllende Gottesoffenbarung als eine solche, welche darin bestanden, daß Gott der überweltliche von sich aus die Person seines Sohnes und von sich aus den Geist seines Sohnes gesendet hat. Aehnlich wie an der obigen Stelle ist hier ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ der Mensch, dessen Anfang menschlichen Lebens dadurch gesetzt worden, daß ihn Gott von sich ausgesendet hat; und wenn hinzugefügt wird, daß er von einem Weibe und daß er unter das Gesetz geboren worden, so will damit an den Gegensatz zwischen dem, was ihn von den Menschen unterscheidet, nämlich seinem Ausgange aus Gott, und zwischen dem, worin er den anderen Menschen und Israeliten gleich geworden, zu dem Ende erinnert seyn, damit die Leser erwägen, wie solche Gottesthat ein Neues gebracht habe, das mit dem Gesetze nichts mehr gemein hat. Es stimmt nicht blos der Umstand, daß nur das Weib erwähnt wird, von welchem Jesus geboren worden, mit der Lehre von seiner wunderbaren Empfängniß[227]); sondern wie

---

223) Rückert z. d. St. 224) Tholuck z. d. St. 225) vgl. Hebr. 1, 1.
226) Gal. 4, 4. 227) Hilgenfeld z. d. St.

oben durch den Nachdruck des ἑαυτοῦ, so ist hier durch ἐξαπέστειλεν der Gedanke an einen menschlichen Erzeuger Jesu ausgeschlossen, und dieser Weibessohn von allen anderen γεννητοῖς γυναικῶν hierin unterschieden [228]). Aber einer ausdrücklichen Ausschließung menschlicher Erzeugung bedurfte es für diejenigen nicht, welche an solche Gottessohnschaft Christi glaubten. Ja, Paulus konnte Phil. 2, 7 ohne Einschränkung sagen, Christi Jesu Lebensanfang sey gleich dem unsrigen geschehen, ohne daß er befürchten mußte, dadurch den Glauben an die Wunderbarkeit desselben zu gefährden. Daß dort mit den Worten ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος eine neue Periode beginnt [229]), und daß sie die gemeinmenschliche Weise des Lebensanfangs bedeuten, habe ich beides schon früher gezeigt. Daß sie, so verstanden, eben so wenig der wunderbaren Empfängniß, als die folgenden Worte καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος der ewigen Gottheit Christi widerstreiten, ist durch die vorhergegangene Aussage seiner Vertauschung der Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt gesichert, an welcher die Gemeinmenschlichkeit seines irdischen Lebensanfangs ihre Einschränkung um so mehr hat, als es ja in diesem Zusammenhange nicht galt, zu lehren, was es um seine Menschwerdung sey, sondern mit Hinweisung auf dieselbe zur Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung zu vermahnen.

Wenn nun in der neutestamentlichen Schrift so wenig Anlaß war, die Gleichheit des menschlichen Lebensanfangs Christi mit dem unsern ausdrücklich auf die Empfängniß und Geburt vom Weibe zu beschränken, menschliche Erzeugung aber auszuschließen; wenn es nur die evangelische Geschichte ist, welche uns darüber eigens belehrt, weil nur sie in den Fall kommt, nicht nur auszusagen, was es um den Menschen Jesus ist, sondern auch, wie er derselbe geworden: so werden wir kaum erwarten dürfen, Letzteres in der alttestamentlichen Schrift so ausdrücklich geweissagt zu finden, wie es in den Evangelien berichtet steht. Daß Wortlaut und Zusammenhang von Gen. 3, 15 nicht erlaubt, unter הָאִשָּׁה ein anderes Weib, als das erstgeschaffene, unter זַרְעָהּ etwas anderes, als das einheitliche Menschen-

[228]) gegen Usteri z. d. St. [229]) Erste Hälfte S. 133.

geschlecht zu verstehen[230]), braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Aber erhält nicht jene Weissagung ihr volles Licht und bestimmtern Inhalt durch das Wort Jesaja's von der Jungfrau, welche gebären wird[231])? Denn ob man sich gleich noch immer Mühe gibt, zu beweisen, daß dort עַלְמָה eine Verehelichte, eine junge Frau bedeuten könne[232]), so dürfen wir doch dabei bleiben, daß es in Wirklichkeit nie etwas anderes heißt, als Jungfrau[233]), wie denn Jes. 54, 4 עֲלוּמִים und אַלְמְנוּתִים gleichermaßen im Gegensatze zum Stande der בְּעוּלָה ehelosen Stand bezeichnet, welcher keine Möglichkeit gewährt, Kinder zu bekommen. Nun sagt aber der Prophet nicht, die Jungfrau werde ehelich und dann schwanger werden[234]), sondern in dem ehelosen Stande, nach welchem er sie benennt, also ohne von einem Manne zu wissen, wird sie wunderbarer Weise schwanger. Es müßte also, wenn dieser Vorgang eigentlich gemeint wäre, entweder an einer gegenwärtigen oder an einer künftigen Jungfrau ein Wunder geschehen, welches mit dem, was vom jungfräulichen Stande überhaupt gilt, in solchem Widerspruche stände, daß der Artikel von הָעַלְמָה unmöglich eine beliebige Jungfrau, gleichviel welche, meinen könnte[235]). Diese Bezeichnung des Subjekts mit dem Artikel bleibt aber auch dann unerklärt, wenn eine bestimmte Jungfrau, sey es der Gegenwart oder der Zukunft, gemeint seyn soll. Wäre sie anwesend, als der Prophet solches von ihr sagt, so müßte er mit einem Demonstrativum auf sie hinweisen, auch müßte ihrer Anwesenheit gedacht seyn[236]). Wäre sie überhaupt eine gleichzeitige Person, so müßte sie näher bezeichnet oder benannt seyn[237]). Wäre sie aber eine zukünftige Person, so bedürfte es keines Artikels, so wenig als Mich. 5, 2, oder vielmehr der Artikel könnte nicht stehen, da sie keine dem Hörer und Leser von selbst bekannte Person ist[238]).

---

[230]) vgl. erste Hälfte S. 194. [231]) vgl. z. B. Luther z. Gen. 3, 15. [232]) s. z. B. Knobel z. d. St. [233]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 223 u. Meier z. Jes. 7, 14. [234]) so noch Umbreit z. d. St. u. Düsterdieck de rei proph. in V. T. nat. eth. S. 140. [235]) Hitzig z. d. St. [236]) gegen Umbreit. [237]) gegen Gesenius, Hendewerk, Hitzig, Knobel u. A. [238]) gegen Hengstenberg Christologie I. 1. S. 73 u. Drechsler z. d. St. S. 287.

Ich habe früher הָעַלְמָה für Anrede gehalten[239]). Es ist mir aber mit Recht erwiedert worden, daß dann das Subjekt zu dem Prädikate הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן nicht fehlen dürfte, daß es הִנָּךְ heißen müßte wie Gen. 16, 11 und Richt. 13, 5, und nicht הִנֵּה[240]), und קָרָאת kann ja allerdings, wie הֵבָאת Gen. 33, 11, Form der dritten Person des Femininums seyn. Ist aber הָעַלְמָה nicht Anrede, so geht es um so weniger an, es für Bezeichnung des Hauses David's oder des Volkes Israel oder der Stadt Jerusalem[241]) zu nehmen, indem nun eine bestimmte Benennung solchen Subjekts, wie בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל oder בְּתוּלַת בַּת יְרוּשָׁלַםִ, nicht entbehrt werden könnte. Aber, von der Unrichtigkeit meiner frühern Erklärung überführt, kann ich doch aus den oben dargelegten Gründen keine andere mir bekannte für richtig achten. Vielmehr bin ich von dem gewöhnlichen Wege der Auslegung dieser Stelle nur noch weiter abgekommen, je mehr ich erkannte, daß ihr eine durchgreifende Bildlichkeit eigne, welche noch erst zu ihrem vollen Rechte kommen wolle. Ist des Knaben Speise bildlich gemeint, warum nicht auch die jungfräuliche Schwangerschaft der Mutter? Nicht der eigentliche Name des Knaben ist Immanuel, so wird auch seine Geburt nicht eigentlich zu verstehen seyn. Ist aber gleichnißweise geredet, was von seiner Geburt und seiner Speise gesagt ist, so will der ganze Spruch von der jungfräulichen Mutter und ihrem bei Dickmilch und Honig aufwachsenden Sohne Gottmituns als Gleichnißrede verstanden, und in seinen eigentlichen Gedanken umgesetzt werden. Dann steht הָעַלְמָה mit dem Artikel, wie sonst in Gleichnißreden, wo mit ὁ σπείρων Matth. 13, 3, ὁ ποιμήν Joh. 10, 11 weder ein Einzelwesen einer Gattung, noch auch die Gattung als solche, sondern das Gattungswesen schlechthin bezeichnet wird. Freilich ist es des Säemanns Sache, zu säen, und des Hirten Sache, zu weiden, nicht aber Sache der Jungfrau, schwanger zu werden. Aber wir haben hier auch nicht eine Gleichnißrede, welche nur in einem Vorgange des gewöhnlichen Lebens nahe bringen soll, was dem Gebiete des höhern Lebens angehört; sondern ein wunderbares Begebniß wird gleichnißweise ver-

239) a. a. O. 222. 240) Drechsler a. a. O. S. 308. 241) Meier z. d. St.

anschaulicht, so daß also auch der Vorgang, welcher zur Veranschaulichung dient, ein wunderbarer seyn muß.

Die wunderbare Empfängniß, der Name Gottmituns und das Essen von Dickmilch und Honig, diese drei Stücke sind es, welche den Knaben der Gleichnißrede eigenthümlich kennzeichnen. Was das letzte derselben betrifft, so sind es vornämlich zwei Irrthümer, welche das richtige Verständniß hindern, wenn man Dickmilch und Honig als die gewöhnliche Speise des zartesten Kindesalters genannt meint[242]), und wenn man dem לְ des folgenden Infinitivsatzes die Bedeutung „bis" aufdrängt[243]). Das Erstere ist an und für sich falsch, und fällt vollends dahin, wenn לְ, da es nicht im Sinne der Absicht gemeint seyn kann, beides, daß der Knabe Dickmilch und Honig ißt, und daß er das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen versteht, vielmehr gleichzeitig setzt[244]). Die Zeit bestimmen zu wollen, wann er Letzteres versteht, kann uns nun nicht mehr in den Sinn kommen, da hieran gar nichts liegt, es müßte denn seyn, daß man רָע und טוֹב im Widerspruche mit dem Zusammenhange, in welchem es hier vorkommt, von sittlich Gutem und sittlich Schlechtem verstehen wollte. Man kann aber weder sagen, 2 Sam. 19, 36 sey die Redensart יָדַע בֵּין־טוֹב לְרָע uneigentlich gebraucht[245]), noch kann man die Gleichartigkeit der vorliegenden Stelle mit jener verkennen. Wo von sinnlichen Dingen die Rede ist, hat eben טוֹב und רָע sinnliche Bedeutung, und wo von sittlichen, sittliche. Die Meinung des 15. Verses ist demnach, daß der Knabe zur Zeit, wann er wohl versteht, was gut und was schlecht ist, Dickmilch und Honig genießt, allerdings nicht an sich schlechte Speisen, aber die allereinfachsten, für welche es keines Anbaus des Landes, keiner Benützung des Bodens bedarf, und welche immerhin in Vergleich zu Brod und Wein schlechte und fade Nahrungsmittel heißen müssen. Dieß ist also weder an sich unverständlich, noch wird es im Folgenden falsch begründet[246]), wenn man nur nicht verkennt, wie sich der Nachsatz

---

[242]) Gesenius z. d. St., Hengstenberg a. a. O. S. 82 u. A. [243]) so noch Umbreit, Knobel, Meier z. d. St. [244]) vgl. Drechsler a. a. O. S. 295—6. [245]) Drechsler S. 297. [246]) gegen Hitzig u. Meier.

zu dem בְּטֶרֶם des 16. Verses im 17. fortführt [247]), und die beiden sich völlig gleich stehenden und daher ohne Partikel neben einander gestellten Thatsachen umfaßt, daß das Land Pekah's und Rezin's und daß das Land des Ahas, also daß das ganze Gebiet des ehemaligen davidischen Reichs der Verödung anheimfällt.

Diese Verödung, welche zur Folge hat, daß man in dem unangebauten, weil menschenleeren Lande von Dickmilch und Honig lebt, soll geschehen, ehe der Sohn der Jungfrau das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen weiß. Warum nicht, ehe er geboren wird? Daß ich auf diese Frage nicht genügende Antwort gegeben, ist meiner frühern Erklärung mit Grund zum Vorwurfe gemacht worden [248]). Aber die mir dabei entgegengestellte Erklärung, bei welcher das angekündigte Zeichen auf die in V. 14 angeblich geweissagte wunderbare Geburt Jesu Christi eingeschränkt, und der Inhalt der folgenden Verse davon abgetrennt und als Verheißung demnächstiger Erlösung Juda's gefaßt wird [249]), kann freilich auch nicht dazu helfen, jene Frage richtig zu beantworten. Wohl aber dürfte es uns jetzt gelingen, wenn wir die Bildlichkeit des ganzen Spruchs von dem Sohne der Jungfrau zu ihrem Rechte kommen lassen. Nur müssen wir uns zuvor klar machen, welches in dem 16. Verse das Verhältniß zwischen dem Vordersatze und dem Nachsatze ist, indem der Ton entweder auf jenem oder auf diesem, oder, genauer gesagt, entweder auf בְּטֶרֶם oder auf תֵּעָזֵב und יָבִיא liegen kann. Im erstern Falle wird gesagt, wie bald schon die Verödung erfolgt, im andern, was dem Wahlverstande des Knaben vorausgehen wird. Gewöhnlich meint man das Erstere, weil man eine Zeitbestimmung erwartet, in wie kurzer Zeit sich die Verheißung des Propheten, die er dem Ahas zuvor gegeben, erfüllen werde [250]). Aber der Fall ist ein ganz anderer, als 8, 4 bei Maherschalal. Dort wird der Grund angegeben, warum dieses Kind diesen Namen bekommt, nämlich weil allernächst nach seiner Geburt, in einer kurz

[247]) vgl. Stähelin die meſſ. Weissaggen d. A. T. S. 46. [248]) Drechsler a. a. O. S. 308; Umbreit in theol. Stud. u. Krit. 1845. II. S. 439. [249]) Drechsler S. 301. [250]) so z. B. noch Ewald, Umbreit, Knobel, Meier.

bestimmten Frist ein Ereigniß eintritt, welches der Name bedeutet. Hier dagegen wird der Grund angegeben, warum der zukünftige Sohn der Jungfrau, wenn er das Gute dem Schlechten vorzuziehen weiß, Dickmilch und Honig essen wird, nämlich weil ein Ereigniß eintritt, in Folge dessen er nur solche Speise vorfindet. Nicht wann, sondern nur daß zuvor die Verödung des Landes geschieht, will in solchem Zusammenhange gesagt seyn. Uebrigens gleichen sich die beiden Stellen demungeachtet darin, daß beide Male der Ton auf dem Nachsatze ruht, nur daß bei Maherschalal zu der Vorhersagung dessen, was der Name bedeutet, auch die Zeitbestimmung, binnen welcher Zeit es geschieht, hinzutritt.

Aus dem Gedanken, welchen der Prophet mit seinem bildlichen Spruche ausdrückt, wird sich erklären, warum es nicht heißt, ehe der Knabe geboren wird, sondern, ehe er das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht. Dieser Gedanke ist aber kein anderer, als daß aus Israel ein Volk des Heils erstehen wird, nicht mit der Nothwendigkeit der Selbstentwicklung, sondern wunderbar, wie Empfängniß und Geburt der Jungfrau, durch Kraft der Wundermacht Gottes. Dieses Volk des Heils wird verstehen, was das jetzige Israel und Haus David's nicht versteht, das Gute dem Schlechten vorzuziehen, Unheilvolles zu verwerfen, Heilbringendes zu wählen. Aber ehe Israel zu diesem Verstande gelangt, widerfährt ihm das jetzt verschuldete Unheil, so daß es, wenn es zu demselben gelangt, die Folgen des gegenwärtigen Unverstands tragen wird. An dem Eintreten und dem Verlaufe dieses Unheils wird das Haus David's inne werden, daß der Prophet, dessen tröstliches und ermunterndes Wort es so eben verschmäht hat, Gottes Wort geredet hat. Denn nicht ohne zuvor das tiefste Elend erlebt zu haben, wird Israel ein Volk des Heils und ein verständiges Volk werden. Aber weil es dieß zu werden bestimmt ist, darum unterliegt es auch Assur nicht für immer, ob auch dessen Macht das Land bedeckt, so weit dasselbe ist: denn es ist das Land Immanuel's [251]). Also drei Gegensätze mußten zusammengefaßt werden in Ein Bildwort. Es wird ein Volk des Heils erstehen, aber Israel erzeugt dasselbe nicht, son-

---

[251]) Jes. 8, 8.

dern gebiert es nur. Ein Volk des Heils wird es seyn, und doch ein Leben der Entbehrung führen. Ein Leben der Entbehrung führt es, während es rechten Verstand hat das Zuträgliche zu erwählen. Weil nun das verständige Volk des Heils in einem Leben der Entbehrung erstehen muß, welches die Folge des gegenwärtigen Unverstands ist, so darf es nicht heißen, ehe dasselbe ersteht, sondern ehe es den Verstand hat, welcher dem jetzigen Geschlechte fehlt, werde das Unheil eintreten, welches der Unverstand des letztern herbeiführt.

Ob man übersetzt, die Jungfrau wird schwanger werden, oder sie ist schwanger, hat bei dieser Erklärung der Stelle weniger auf sich. Daß sprachlich nur die erstere Uebersetzung richtig sey[252]), lassen wir uns nicht einreden. Zur Widerlegung dieser Behauptung genügt es, auf Richt 13, 3. 5 zu verweisen, wo הִנָּךְ הָרָה וְיֹלַדְתְּ בֵּן mit וְהָרִית וְיָלַדְתְּ בֵּן abwechselt, und וְהָרִית im Gegensatze zu אַתְּ־עֲקָרָה eben so futurisch gemeint seyn muß, wie וְיָלַדְתְּ בֵּן im Gegensatze zu לֹא יָלָדְתְּ[253]). Es fragt sich also nur, ob ein sachlicher Grund vorhanden ist, unsere Stelle in dieser Beziehung mit Richt. 13, 5 oder vielmehr mit Gen. 16, 11 zu vergleichen. Nun geht allerdings Israel schon immer mit dem Volke des Heils schwanger, in welchem sich seine Geschichte vollenden soll, und das Wunder, in das seine Geschichte ausläuft, ist eben nur der Abschluß des Wunders, mit dem sie begonnen hat. Seit seiner Erwählung geht es schwanger mit einem Heile, das ihm nicht natürlicher Weise, sondern durch die im Glauben aufgenommene Verheißung Gottes eignet. Nicht daß dasselbe aus seinem Mutterschooße ans Licht treten, sondern in welche Umgebung es eintreten, und wie es durch vorhergegangenes Unheil in seiner Erscheinung bedingt seyn wird, dieß ist es, was der Prophet als das Zeichen vorhersagt, welches der Herr dem Hause David's zu erleben gibt.

Man wird fragen, was nun aus dem Nachweise des Matthäus wird, daß sich jenes Wort Jesaja's in Jesu wunderbarer Empfängniß erfüllt habe. Wenn derselbe durch unsere Erklärung der jesajanischen Stelle in eine nähere Verwandtschaft mit solchen alttestament-

---

[252]) Knobel u. Meier z. d. St. [253]) vgl. Bertheau z. d. St.

lichen Anführungen kommt, wie wir sie Matth. 2, 15 und 17 finden, so wird nicht leicht Jemand mehr entgegnen, dort seyen dieselben nur mit ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν τοῦ κυρίου oder τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν eingefügt, während es 1, 22 heiße τοῦτο ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν. Dieser Unterschied zwischen den Anführungsformeln ist doch wahrlich nicht der Art, daß er das eine Mal nur eine Anwendung, das andere Mal dagegen eine Erklärung der angeführten Stelle erwarten ließe[254]). Was von dem Volke des Heils gilt, welches aus Israel ersteht, das gilt vor allem von dem Heilande, mit dessen Erscheinung dasselbe anhebt; und was dort Geschichte des israelitischen Volks ist, das wird dann hier zur Geschichte des Menschen Jesus. Eben so wunderbar ist die Empfängniß Jesu, wie dort die Empfängniß des aus Israel zu gebärenden Heils. Die Menschheit oder Israel oder das davidische Haus erzeugt ihn nicht aus sich, sondern empfängt ihn wunderbar, um ihn nur zu gebären. So erfüllt sich in der Thatsache, daß eine Jungfrau, welche dann erst das Weib Joseph's, des Sohnes David's, wird, durch Wirkung des heiligen Geistes den Heiland der Welt und Israel's, den verheißenen Davidssohn empfängt, das in jener jesajanischen Stelle ausgesprochene Gesetz der Geschichte des Volkes Gottes.

Verhält es sich nun so mit Jes. 7, 14, so kommt Mich. 5, 2 vollends nicht mehr in Betracht. Zwar kann die Geburt, von welcher diese Stelle spricht, keine andere sein, als die Geburt des Herrschers, von welchem der vorhergehende Vers gesagt hat, daß er aus Bethlehem kommen wird. Denn nur so bleibt der Zusammenhang jenes Verses mit וְיֶתֶר אֶחָיו יְשׁוּבוּן bewahrt, indem unter אֶחָיו die Brüder des aus Juda's kleinstem Gaue kommenden Herrschers, also die von Juda, gemeint seyn müssen, welche dann, nicht zu den Söhnen Israel's[255]), sondern sammt denen von Israel wiederkehren, damit das ganze Volk David's unter dem größern Sohne Bethlehem's vereinigt sey. Aber עַד־עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה heißt doch eben nur „bis zur Zeit, da geboren hat eine gebärende", und daß dabei keines Vaters dessen, welcher geboren wird, gedacht ist, kann ich nicht merk-

---

[254]) Hengstenberg a. a. O. S. 74. [255]) vgl. Jer. 3, 18.

würdig[256]) finden, da eben nur seine Geburt als das Ereigniß bezeichnet seyn wollte, mit welchem die große Wendung der Dinge erfolgt. Endlich Jer. 31, 22 hat nur vermöge einer entschieden unrichtigen Erklärung auf die Empfängniß des Messias gedeutet werden können[257]). Zwar wie Hengstenberg[258]) seine Erklärung der Worte נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר, wornach verheißen seyn soll, der Starke werde das Schwache unter seinen Schutz nehmen, gegen die von ihm verspottete, der zufolge vielmehr das Weib den Mann beschützen soll[259]), mit Erfolg behaupten will, gestehe ich nicht absehen zu können. Denn das Umgebende ist ja, wenn von Schutz die Rede ist, nicht das in Schutz Genommene, sondern das Beschützende[260]). Aber nicht auf die Vorstellung des Schützers führt der Zusammenhang, sondern nachdem die Jungfrau Israel sich so lange abgewendet und weggekehrt hat, wird sie ihren Gott aufsuchen und sich um ihn bemühen. Das Weib wird um den Mann werben, ihn werbend umgehen, wie es sonst umgekehrt des Mannes Sache ist, und wie vordem Gott an Israel gethan hat[261]).

Wir finden also in der alttestamentlichen Schrift nicht eigens vorhergesagt, daß der Heiland von einer Jungfrau werde empfangen und geboren werden. Wohl aber bietet die heilige Geschichte alten Testaments eine auf dieses Ereigniß zielende, von ihm aus erkennbare Weissagung. Dieselbe beginnt mit der Empfängniß und Geburt des ersten Sohns. Es ist nicht gesagt, daß dem Manne gegeben seyn werde, den zu zeugen, welcher der Schlange den Kopf zertritt, sondern dem Weibe ist es gegeben, ihn zu gebären. In diesem Sinne nennt Adam sein Weib חַוָּה, als welche die dem Tode verfallene Menschheit am Leben erhält; und in Eva's Ausrufe nach ihres ersten Sohnes Geburt erkenne ich jetzt[262]), nachdem mich Delitzsch[263]) auf die Stellen verwiesen hat, wo אֵת allerdings die hülfreiche Gemeinschaft bedeutet, den Ausdruck ihrer Freude darüber, daß ihr Gott,

---

256) Umbreit z. d. St. 257) s. z. B. Coccejus opp. III. z. d. St. 258) Christologie III. S. 568. 259) so Schnurrer z. d. St. 260) vgl. Deut. 32, 10. 261) vgl. Schulz in Cocceji lex. hebr. s. v. סָבַב u. Hitzig z. d. St. 262) gegen erste Hälfte S. 440. 263) d. Genesis S. 401.

und zwar יְהֹוָה der Gott der Verheißung und Erlösung, einen Sohn geschenkt hat. Wie sie ja auch, nachdem mit Abel zugleich auch Kain für die Hoffnung des Heils verloren gegangen war, mit derselben Freude den dritten Sohn als Gottes Gabe begrüßt; freilich dieß Mal nicht יְהֹוָה nennend, sondern אֱלֹהִים, weil sie, wie ich diesen sinnvollen Wechsel der Gottesnamen abweichend von Delitzsch [264]) verstehe, durch ihre traurigen Erlebnisse inne geworden ist, daß ihr Gebären zunächst noch nicht die Hoffnung des Heils zu erfüllen, sondern nur das durch die Schöpfung gesetzte Leben der Menschheit fortzuführen dient. So war denn die Menschheit darauf angewiesen, auf dem Wege der Zeugung sich fortzupflanzen; und als Weiber gebaren, ohne durch zeugende Thätigkeit des Mannes empfangen zu haben, war dieß eine grauenvolle Entartung des menschlichen Geschlechts, welcher durch Vertilgung desselben gewehrt werden mußte. Unter der Wirkung übermenschlicher Lust des Hervorbringens und unnatürlicher Lust des Empfangens entstanden Menschen, welche weder hinsichtlich des leiblichen und geistlichen Vermögens, noch hinsichtlich der Entfaltung übererbter Sünde in die wohlthätigen Schranken eingeschlossen waren, welche der Menschheit sonst durch die Ordnung ihrer Selbstfortpflanzung gesetzt sind. Die Schrift nennt sie נְפִילִים, was sich zu פּוּל zu verhalten scheint, wie נָזִיר zu זוּר [265]). Es weist aber die widernatürliche Empfängniß dieser נְפִילִים und גִּבֹּרִים eben so auf die übernatürliche Empfängniß des פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר [266]) hin, wie das וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים der Schlange auf das apostolische ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως [267]). Was durch den Geist Gottes geschehen sollte, um die Menschheit in die Heiligkeit ihres göttlichen Ursprungs wiederherzustellen und unter ihr göttliches Haupt vollendend zu einigen, dem grauenhaft Aehnliches hat jener Geister willkührliche Lust gewirkt, die Menschheit ihrem adamitischen Ursprunge entfremdend und ihre adamitische Einheit auflösend.

Daß den בְּנֵי־הָאֱלֹהִים Söhne geboren wurden, brachte der mit Adam begonnenen Menschheit das schreckliche Ende der Vertilgung.

---

[264]) a. a. O. S. 162. [265]) vgl. Delitzsch a. a O. S. 174. [266]) Jes. 9, 5. [267]) 2 Petr. 1, 4.

Aber in Noah setzte sie sich fort, um ihrer seligen Vollendung zur Gottessohnschaft entgegengeführt zu werden. Der neue Anfang ihrer Geschichte bringt aber auch den Anfang eines Gemeinwesens des Heils mit sich, als dessen Vollendung ihre Vollendung geschehen sollte. Wie nun der erste Anfang ihrer Heilsgeschichte die Verheißung von dem Sohne des Weibes und die Empfängniß und Geburt desselben ist, so der erste Anfang des Gemeinwesens des Heils Abram's Berufung zur Ahnherrnschaft des Volks der Verheißung und die Empfängniß und Geburt des Sohnes, mit welchem dasselbe beginnen sollte. Die Mitte des Wegs zwischen Kain's und Jesu Empfängniß ist die Empfängniß Isaak's. Und hat Eva in dem, was ihr widerfahren, das gnädige Werk Gottes erkannt, so weiß nun Sara, daß Gottes Gnadenabsicht an ihr wunderbar verwirklicht worden ist. Ein Wunder ist an ihr geschehen, welches weissagt auf das Wunder der Empfängniß Maria's. Aber durch das Wunder, welches dort geschah, wurde, dem Zwecke entsprechend, für welches dasselbe geschah, nur Kraft für natürliche Zeugung und Empfängniß gewirkt; denn nur ein natürliches, aber für wunderbare Geschichte bestimmtes Volk sollte seinen Anfang gewinnen. Es war der Tag Jesu, welchen Abraham gesehen, als ihm Isaak geboren wurde [268]), aber nur vorbildlich hat er ihn gesehen.

Das Gemeinwesen des Heils kam zum ersten Abschlusse seiner vorbildlichen Geschichte durch David's in Salomo sich fortsetzendes Königthum. Daher mußte zwar nicht David's Leben, wohl aber sein königliches Leben wunderbar beginnen. Diesen Anfang eines neuen Lebens, welchen der mit Samuel's Salbung ihn überkommende Geist Jehova's in ihm gewirkt hat, bezeichnet er selbst in dem Psalme, welchen er der Sammlung seiner Gesänge statt einer Ueberschrift vorgesetzt hat, als eine Zeugung Jehova's. Denn daß jenes הַיּוֹם sich nur unbestimmter Weise auf die Zeit der Einsetzung David's beziehen sollte [269]), und nicht auf den Tag, an welchem er durch Samuel's Salbung zum Könige bestellt worden, sehe ich keinen Grund anzunehmen. Wenn es auch richtig zu seyn scheint, daß נָסַךְ nicht salben

[268]) vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg. II. S. 13. [269]) Hengstenberg z. d. St.

heißt, sondern bilden, schaffen, bestellen [270]), daher dann auch מַסֵּכָה gleich בְּרִית gebraucht werden kann [271]), und אֱלֹהֵי מַסֵּכָה [272]) nicht gegossene, sondern gemachte Götter, מַעֲשֵׂה יְדֵי־אָדָם [273]) sind; so bleibt es doch immer die Salbung Samuel's, durch welche David zum Könige bestellt worden ist. Auch wird uns in diesem Verständnisse des הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ nicht irre machen, daß es heißt נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן, indem ihn Jehova zu dem bestellt hat, was er geworden ist, und sein Thronen auf Zion bedeutungsvoll ist für die Beschaffenheit seines Königthums. Ein Zeugen Gottes aber heißt seine Bestellung zum Könige Israel's in eben dem Sinne, in welchem er als König Sohn Jehova's heißt.

Er heißt aber Sohn Jehova's nicht etwa, weil er überhaupt König ist. Freilich nennt der 82. Psalm die Inhaber obrigkeitlichen Amts als solche אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן, und was von den dort Angeredeten gesagt wird, zeigt hinlänglich, daß sie nicht wegen eines besonders innigen Verhältnisses, in welchem sie zu Gott ständen, so genannt werden [274]). Aber eben die Abwechslung der Bezeichnungen אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן gibt dort zu erkennen, wie dieselben gemeint sind. Als Träger eines Berufs natürlicher Lebensgemeinschaft, welcher sie an Gottes Statt das Volksgemeinwesen verwalten läßt, nicht persönlich, sondern amtlich heißen sie so. Es ist damit ähnlich, wie wenn die Geister אֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים genannt werden, wodurch sich der Verfasser des Briefs an die Hebräer mit Recht nicht hindern läßt zu sagen, Gott habe nie zu einem derselben gesagt, mein Sohn bist du. Der aber im zweiten Psalm spricht, weiß sich nicht blos König, sondern König auf Zion, als welcher er dazu berufen ist, das Reich Jehova's aufzurichten. Wie Israel das Volk Jehova's ist, so David der König Jehova's [275]), und wie jenes als Volk, so heißt dieser als König der Sohn Jehova's.

Man hat gesagt, solche Gottessohnschaft bedeute immer nur ein inniges Liebesverhältniß zu Gott, welches vermöge einer abgekürzten

---

270) Hengstenberg a. a. O. u. v. Lengerke z. d. St. 271) Jes. 30, 1. 272) z. B. Exod. 34, 17. 273) Jes. 37, 19. 274) gegen Hengstenberg z. Ps. 82, 6. 275) vgl. Ps. 18, 51.

Vergleichung so benannt werde [276]). Aber neben הֲלֹא־הוּא אָבִיךָ steht Deut. 32, 6 הוּא עָשְׂךָ, und auf בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה Deut. 14, 1 folgt gleich בְּךָ בָּחַר יְהוָה לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה, und Jes. 63, 16 wird im Gegensatze zu Abraham, dem menschlichen Erzeuger Israel's, Jehova gepriesen אַתָּה אָבִינוּ. Das Liebesverhältniß, in welchem Jehova zu Israel steht, ist nur die Folge davon, daß er Israel zum Gegenstande seiner Liebe gemacht hat, und seine Zeugung des Sohns ist der Anfang seines Vaterverhältnisses zu demselben. Das Gleiche gilt nun für David. Nicht weil er zu Jehova wie ein Sohn zu seinem Vater steht, sagt er von sich, daß Jehova ihn gezeugt, sondern in Folge dessen, daß ihn Jehova gezeugt hat, sein Sohn zu seyn, steht er so zu Jehova. Er ist, was er als König ist, durch eine der Heilsgeschichte angehörige, also wunderbare Wirkung Gottes geworden. Denn auch so kann die Psalmstelle nicht gemeint seyn, daß ihm seine Weihe zum Könige die Pflicht auferlegt habe, von dem Augenblicke an auch innerlich ein neuer Mensch zu werden [277]). Nicht was er von sich aus hat werden sollen, sondern wozu ihn Jehova gemacht hat, sagt er aus, wie denn der Zusammenhang auch gar nichts anderes zuläßt. In eines neuen Lebens Anfang hat ihn Jehova gesetzt, in ein neues Verhältniß zu sich; und wodurch sonst wäre dieß geschehen, als durch den Geist Jehova's, welcher ihn überkam, den König aus ihm zu machen, welcher als der König der Heilsgeschichte Jehova's Reich auf Erden herstelle?

Fassen wir nun in eins zusammen, was von der Geburt des ersten Sohnes, von Isaak's wunderbarer Zeugung und von der Zeugung David's zum Könige gesagt ist, so haben wir daran das alttestamentliche Schriftwort von der wunderbaren Empfängniß Jesu. Denn seine Empfängniß ist die vierte abschließende und gegenbildliche Heilsthatsache zu jenen dreien, die Empfängniß des rechten Menschensohns, des Anfängers der rechten Gottesgemeinde, des Herstellers des ewigen Gottesreiches. Also empfängt ihn das Weib als eine Gottesgabe durch Wirkung Gottes. Aber nicht wie Eva durch solche Wirkung Gottes, vermöge welcher eben so wohl ein Kain, als ein Seth geboren wird, nicht durch solche, vermöge welcher die natürliche

---

[276]) Hengstenberg u. v. Lengerke z. Ps. 2, 7. [277]) Ewald z. d. St. S. 65.

Fortpflanzung der Menschheit geschieht, sondern durch eine der Heilsgeschichte angehörige, wunderbare Wirkung. Wiederum aber nicht durch eine wunderbare Wirkung, wie jene gewesen, vermöge welcher Isaak gezeugt und empfangen worden, nicht durch solche, welche nur wunderbarer Weise Vermögen der Zeugung und Empfängniß wirkt, sondern so, daß Gott durch seinen Geist dieses Lebens Anfang schafft. Dieß aber wieder nicht, wie bei David, dessen königliches Leben innerhalb seines irdischen Daseyns begann, sondern so, daß ein Anfang menschlichen Lebens durch des heiligen Geistes Wirkung gesetzt wurde. Das Weib empfängt den Menschensohn, nicht blos in Folge ihres Glaubens an die Verheißung, wie Eva, sondern so, daß ihr Glaube sie empfangen macht, wie Sara; und das, woran sie glaubt, daß es geschehen werde, ist eine Wunderwirkung, durch welche der Sohn David's solchen Anfang seines menschlichen Lebens nimmt, wie David's königliches Leben begonnen hat [278]).

Vierter Satz.

Jesu Gerechtigkeit.

Schon bisher hat unsere Aussage von Jesu nicht den hergebrachten Gang eingehalten, indem wir nicht von der Person, sondern von der Menschwerdung Christi handelten. Noch weniger gleicht sie im Folgenden den herkömmlichen Lehrstücken von Christi Werk und Ständen. Nicht was er gewesen und jetzt ist einerseits, und was er gethan hat und jetzt thut andererseits, in welche zwei Stücke man begrifflich scheidet, was geschichtlich zusammengehört, und begrifflich zusammenfaßt, was geschichtlich außereinanderliegt, sondern die einheitliche Selbstvollziehung des mit seiner Menschwerdung gesetzten Verhältnisses des Vaters und des Sohnes kommt bei uns zur Aussage, so zwar, daß immer nicht einseitig von Jesu allein, sondern von dem Vater und dem Sohne in der mit der Menschwerdung des Letzteren gegebenen Gestalt ihrer Gemeinschaft die Rede ist. Da nun der Menschwerdende seine menschliche Natur zum Mittel einer Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Gott gewollt hat, welche unter der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit menschlicher Natur geschehe; so ist es zunächst das hienach gestaltete Leben Jesu, welches zur Aussage kommt, und zwar erstlich die Rechtbeschaffenheit desselben,

278) vgl. Akt. 13, 33 u. Hebr. 1, 5 u. dazu erste Hälfte S. 112.

zweitens das Mittlergeschäft an dem vorbildlichen Gemeinwesen des Heils und drittens das Widerfahrniß, in welches Jesu Leben und Mittlergeschäft ausgeht.

Die Rechtbeschaffenheit des mit der Menschwerdung beginnenden, mit dem Tode endenden Lebens Jesu besteht darin, daß sich demselben die persönliche Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes in allen Bedingtheiten menschlichen Lebens, innerhalb aller Ordnungen der vorbildlichen Gottesgemeinschaft, wider alle Wirkungen des gottfeindlichen Willens bewährt. Sie beginnt aber nicht erst mit Jesu bewußtem Verhalten. Denn die ewige Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Geiste vollzieht sich eben so wohl in dem Werden des Kindes, als in dem Wandel des Mannes Jesus, und seine werdende, wie seine gewordene Selbstbestimmung ist seines ewigen Willens geschichtliche Bethätigung: daher denn auch mit Recht Empfängniß, Geburt, Beschneidung als Handlungen des Gehorsams Christi bezeichnet, und namentlich die Handlungen seines Leidensgehorsams von seiner Empfängniß an gezählt worden sind [279]). Wenn aber die des Leidensgehorsams, dann auch die des Thatgehorsams, zumal ja beides der eine und selbe Gehorsam ist, nur nach verschiedener Beziehung [280]). Will man unter letzterm nur bewußtes Thun des Menschen Jesus verstehen, so muß man auch erstern auf die bewußt freiwillige Uebernahme bestimmter Leiden beschränken [281]). Solche Zerreißung des einheitlichen Lebens Jesu streitet aber wider die Schrift. Die Evangelien zeigen uns eine Rechtbeschaffenheit des Lebens Jesu, welche wesentlich eine und dieselbe ist von seiner Empfängniß bis zu seinem Tode, und welche an der Unterstellung unter alle Bedingtheiten des gemein menschlichen Lebens, unter alle Ordnungen des vorbildlichen Heilsgemeinwesens und unter alle Wirkungen des gottfeindlichen Willens nur ihre nähere Bestimmtheit hat. Doch ist es allerdings der Sache angemessen, diese Rechtbeschaffenheit erst von da an, wo sie menschlich bewußtes Verhalten ist, Gehorsam zu nennen.

---

[279]) vgl. Schmid Dogm. d. ev. luth. K. S. 293. 319. [280]) vgl. Philippi d. thätige Gehors. Chr. S. 24; Thomasius in Zeitschr. f. Prot. u. K. 1850, Apr. u. Mai S. 305. [281]) wie Ebrard christl. Dogm. II. S. 256.

Das Leben Jesu beginnt mit einer Empfängniß, welche nichts anderes als eine That des Glaubensgehorsams menschlicher Seits und Wirkung heiligen Geistes göttlicher Seits ist. Da hat dasselbe in der Abhängigkeit von dem empfangenden sündigen Weibe einen heiligen Anfang genommen. In ungestörter Heiligkeit reifte das Kind der Geburt entgegen [282]). Als es aber geboren wurde, war es nun nicht nur das Kind seiner Mutter, sondern auch Joseph's, ihres Mannes, und das Wunder seiner heiligen Empfängniß blieb in die gesetzliche Ehrbarkeit einer ehelichen Geburt gehüllt. Und da diesem Kinde bestimmt war, der Menschheit das Heil zu bringen und das Reich Gottes aufzurichten, wofür Abram's Geschlecht und David's Haus verordnet worden; so gehörte zu seiner Rechtbeschaffenheit, daß es als Glied des israelitischen Volks und Angehöriger des davidschen Hauses geboren wurde, somit aber auch in den Knechtsstand, welchen jenes, in die Armuth und Niedrigkeit, welche dieses verschuldet hatte. Eben so geschah an dem Kinde, was Israel's Gesetz bei allem Männlichen, das geboren wurde, und sonderlich bei männlicher Erstgeburt erforderte. Der keinen Theil hatte an der sich forterbenden sündigen Unreinheit des Menschengeschlechts, und aus dem sich fortpflanzenden Volke Gottes die Gemeinde des Geistes und der Wiedergeburt machen sollte, empfing an seinem Leibe das Zeichen der Reinigung zu gottgeheiligter Fortpflanzung [283]), und war damit dem Gesetze untergeben, dessen Anfang dieses Zeichen gewesen. Und der keinen Theil hatte an der gemeinsamen Sündhaftigkeit dieses Volks, und den Gottesdienst desselben aus dem Schatten in das Wesen, aus dem Buchstaben in den Geist verklären sollte, für den brachte seine Mutter nicht nur das Opfer, welches für die Unreinheit aller Geburt geordnet war, sondern that auch mit ihm nach dem Gesetze aller männlichen Erstgeburt, deren Gottverfallenheit in der Sünde des Volks und deren Lösungspflicht in Levi's gottesdienstlicher Stellvertretung ihren Grund hatte.

So trug der heilige Lebensstand, aus welchem sich Jesus zur Bewußtheit entfalten sollte, alle diejenigen Bestimmtheiten an sich, welche zur menschlichen und israelitischen Rechtbeschaffenheit desselben

---

282) Matth. 1, 25. 283) vgl. Delitzsch d. Genesis S. 280.

gehörten. Aus solchem Lebensstande entfaltete sich Jesus zu einem demselben entsprechenden Verhalten. Er wuchs heran im Gehorsam des Kindes, welches von menschlichen Eltern Befehl bekommt und Zurechtweisung erfährt [284]), in zunehmender Weisheit als ein Lehrling der Schrift und der Schriftgelehrten [285]), in einer Frömmigkeit, welche gottesdienstlichen Brauch und gottesgesetzliche Ordnung einhält [286]). Ueber allem dem ward er, je mehr er seiner selbst bewußt wurde, zunächst seiner persönlichen Liebesgemeinschaft mit Gott inne [287]), und so erst seiner Bestimmung zur Aufrichtung des Reiches Gottes, als welche ja in dem Hause des Zimmermanns von Nazareth aller äußern Erscheinung entbehrte [288]). Erst der Ruf des Täufers ließ ihn aus dieser Umschränkung seines heiligen Lebens hervorgehen, aber zunächst nur, wie jeden andern gottesfürchtigen Israeliten, um sich der Taufe zu unterziehen [289]), welche dem Volke Gottes zur Bedingniß gesetzt war, wenn ihm die bevorstehende Offenbarung des himmlischen Wesens zum Segen der Verklärung, und nicht zum Gerichte werden solle. Wie es zu Jesu Rechtbeschaffenheit gehörte, Israelite zu seyn, so auch, sich dieser Taufe Israel's zu unterziehen [290]), obwohl eben er, der Sündlose, bestimmt war, das himmlische Wesen zu offenbaren.

An seine Taufe schloß sich die Kundgebung Gottes an, daß er hiezu bestimmt sey, und mit dieser Kundgebung ward ihm auch die Befähigung zu dem Thun solcher Bestimmung [291]). Aber ehe er sein hiedurch ihm zugewiesenes Berufsleben begann, ließ ihn Gott die Versuchung des Argen erfahren und ihn wider denselben beweisen, daß ihm seine Gottessohnschaft ein Stand göttlichen Berufs sey. Seine öffentliche Bethätigung derselben geschah denn auch in den Schranken seines Berufs. Er begann sie nicht, ohne durch die öffentliche Bezeugung des Täufers dazu aufgerufen zu seyn [292]), und übte sie nicht anders, als die Berufsthätigkeit des Täufers dafür Raum ließ [293]). Nachdem aber derselbe aus seinem Berufswerke weggenommen worden, ohne daß die Bereitung Israel's für die Offenbarung des himmlischen Wesens vollbracht war, folgte Jesus der hierin ge-

---

[284]) Luc. 2, 48. [285]) Luc. 2, 46. 52. [286]) Luc. 2, 41. [287]) Luc. 2, 49. [288]) Matth. 2, 23. [289]) Matth. 3, 13. [290]) Matth. 3, 15. [291]) Luc. 4, 1. 14. [292]) Joh. 1, 29. [293]) Joh. 4, 22; 5, 1.

gebenen Weisung Gottes, auch selbst noch erst als des Täufers Nachfolger das Werk dieser Bereitung fortzuführen, und die Bethätigung seiner Gottessohnschaft nur in der Gestalt dieses Dienstes zu üben [294]). Von da an gehörte er ganz seinem Volke [295]), in heiliger Liebe denen sich erweisend und bezeugend, welche sein begehrten, in heiligem Eifer denen widerstehend, welche ihn und seinen Beruf lästerten. Sein Eifer aber mußte ihn verzehren [296]). Widerfahrniß des Hasses gegen die Wahrheit Gottes mußte sein Ende seyn: dieß gehörte eben so zur Rechtbeschaffenheit seines Ausgangs [297]), wie der Beruf, die Wahrheit zu bezeugen, zur Rechtbeschaffenheit seines Lebens. Da ward die Erweisung seiner heiligen Gemeinschaft mit Gott zur frei bewußten Untergebung unter jenes Widerfahrniß. Im Gebete bestand er die Anfechtung des bevorstehenden Leidens, im Gebete das Leiden selbst, bis er sprach „Vater, in deine Hände befehl' ich meinen Geist", und sterbend aus heiligem Lebensstande in heiligen Todeszustand überging.

Es wird sich gezeigt haben, daß von dieser einheitlichen Lebensgeschichte nicht das Eine zur Lehre vom Gehorsam, das Andere zur Lehre von der Niedrigkeit Christi gehört, sondern daß alles, was man zu letzterer rechnet, nur nähere Bestimmtheit jener Rechtbeschaffenheit seines Lebens ist, welche in der Vollziehung des mit der Menschwerdung gesetzten Verhältnisses des Vaters und des Sohnes besteht. Die Gemeinschaft Christi mit Gott, welche sich in allem dem vollzieht, ist früher als seine Menschwerdung, und wohnt dem Leben des Menschgewordenen als ewiger Grund inne. Sie vollzieht sich aber in einer Bedingtheit dieses Lebens von der Empfängniß an bis zum Tode, welche durch die Sünde, nicht seine, sondern der Menschheit Sünde gesetzt ist. Denn dazu ist er eben Mensch geworden, um seine Gemeinschaft mit dem Vater unter der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit zu bethätigen. Daher sagt er zu dem Täufer, der ihn abhalten will, sich taufen zu lassen, *οὕτως πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, obgleich es sich hier um etwas handelt, das für Israel Rechtens ist in Folge seiner Sünde.

---

294) Matth. 4, 17. 295) Matth. 12, 48. 296) Joh. 2, 17. 297) Matth. 16, 21.

Irrig aber erklärt man, weil das Gesetz der dem Menschen im Gewissen oder im Worte offenbare Wille Gottes sey, daß Christus den Willen, und daß er das Gesetz Gottes erfüllt habe, für völlig identische Sätze [298]). Was Christus gethan, liegt in so fern jenseit des fordernden Willens Gottes, als es Bethätigung seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott ist; aber die nähere Bestimmtheit desselben, wie es geschehen ist, besteht einerseits darin, daß ihm der Wille des Vaters zu einem fordernden geworden, dem er untergeben ist und gehorcht, und andererseits darin, daß sein Gehorchen in der Schwachheit menschlicher Natur und unter Anfechtung des gottfeindlichen Willens und inner den beschränkenden Ordnungen des vorbildlichen Heilsgemeinwesens geschieht.

Für diese Auffassung der Gerechtigkeit Christi dürfen wir uns auch auf die gelegentlichen Aeußerungen der neutestamentlichen Schrift über dieselbe berufen. Freilich nicht auf Röm. 10, 4, welche Stelle aber eben gar nicht hieher gehört, indem da nicht von einem Verhalten Christi die Rede ist, sondern von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Von letzterm sagt der Apostel, daß es da, wo die Mittlerschaft Christi eintritt, aufhört, vom Gesetze bestimmt zu seyn. Den allgemeinsten Ausdruck für das Verhalten Christi gewährt die Stelle Hebr. 10, 9, welche den Zweck seines Kommens in die Welt mit den Worten des 40. Psalms ausdrückt: *ἰδοὺ, ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου.* Ist nun in der Psalmstelle unter רְצוֹנְךָ der allerdings von der Schrift bezeugte, aber dem David sonderlich geltende Gotteswille verstanden [299]), so will in der Uebertragung derselben auf Christus, den andern David, unter dem Gotteswillen, den zu thun er gekommen, der in der Schrift bezeugte verstanden seyn, aber wie derselbe ihm sonderlich galt. Daß er die Sühnung und Heiligung der Welt vollbringe, welche durch den Opferdienst nicht hat geschehen können, das ist der Gotteswille, welchen zu thun er erschienen ist. Da nun solche Sühnung und Heiligung schlüßlich erst mit seiner Selbstdargabe in den Tod vollbracht ist, so schreibt der Verfasser des Briefs an die Hebräer, daß wir kraft jenes Gotteswillens mittelst der Darbringung des Leibes Jesu Christi einmal für immer ge-

---

[298]) Philippi d. thätige Gehors. Chr. S. 29. [299]) vgl. Ebrard z. d. St.

heiligt sind. Die Erfüllung desselben Gotteswillens nennt er aber an einer andern Stelle, nämlich 5, 8, Christi Gehorsam, den er, obgleich Gottes Sohn, unter Leiden zu üben gelernt habe.

Kann man nun diesen Gehorsam Christi eine Erfüllung des alttestamentlichen Sittengesetzes nennen[300]? Es ist hauptsächlich Jesu Matth. 5, 17 mitgetheilter Ausspruch, welchen man in diesem Sinne übel verwendet hat. Der Herr redet dort von der Rechtbeschaffenheit, welche von denen erfordert werde, die an dem Himmelreiche Theil haben wollen, und bezeichnet dieselbe als ein Thun und Lehren des ganzen Gesetzes in allen seinen, auch den kleinsten Geboten, und warnt vor dem Irrthume, als sey er gekommen, den in der Schrift ausgesprochenen Willen Gottes unverbindlich zu machen und aufzuheben, während er überall nicht gekommen sey, außer Bestand zu setzen, sondern zur Völligkeit zu bringen. Daß in diesem Zusammenhange von Christi Erfüllung der Weissagung nicht die Rede seyn kann, sondern die Propheten neben dem Gesetze nur eben so genannt werden, wie wenn der Herr ein ander Mal sagt[301], *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται*, hätte man nie verkennen sollen. Es ist der in der gesammten Schrift ausgesprochene fordernde Wille Gottes, von welchem der Herr sagt, daß er nicht gekommen, ihn außer Bestand zu setzen. Und zwar will da nicht zwischen Moralgesetz und Ceremonialgesetz unterschieden seyn, als behaupte der Herr nur des erstern ewige Geltung[302]. Das Gebot, nicht ohne Scheidebrief das Weib von sich gehen zu lassen, oder die Satzung „Auge um Auge, Zahn um Zahn", gehören ja nicht einem ewig gültigen Sittengesetze an; und doch stellt ihnen der Herr sein „ich aber sage euch" nur eben so gegenüber, wie den Verboten des Mordens und Ehebrechens. Es sind eben nicht diese einzelnen Gesetzesbestimmungen, welche der Herr als einzelne einschärfen oder verschärfen will, sondern auf den hinter ihnen liegenden einigen und wesentlichen Willen des Gesetzgebers weist er hin, welcher sich in der Mannigfaltigkeit einzelner Bestimmungen alttestamentlich ausgeprägt hat, aber weder lediglich nach dem buchstäblichen Sinne,

---

300) Philippi a. a. O. S. 29 ff. 301) Matth. 22, 40. 302) Philippi a. a. O. S. 31.

noch schlechterdings in der Einzelheit und Aeußerlichkeit derselben zur Erfüllung kommen will [303]). Was nun aber das Wort οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι anlangt, so hat man keinen Grund, dasselbe durch Herübernahme des Objekts τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας zu ergänzen: es ist ein allgemeiner Satz, in welchem der Herr den Zweck seines Kommens überhaupt bezeichnet, so zwar, daß darnach an eine Aufhebung des in der Schrift ausgesprochenen fordernden Gotteswillens nicht zu denken ist. Da bedeutet dann πληροῦν eben so wenig ein bloßes Vollbringen, als ein Vervollständigen, sondern wie nachher dem λύειν nicht blos ποιεῖν, sondern ποιεῖν καὶ διδάσκειν gegenübersteht, so geht noch viel mehr in jenem Spruche πληροῦν über ein bloßes ποιεῖν hinaus und bezeichnet den vollsten Gegensatz zu καταλύειν. Zum Vollbestande zu bringen, nicht außer Bestand zu setzen, ist der Zweck des Kommens Christi. Dazu gehört dann freilich auch dieß, daß er jenem fordernden Gotteswillen nachlebt, was aber, wie er gerade in der Bergrede und auf die Frage jenes Schriftgelehrten darthut, nichts anderes als Heiligkeit des Wandels, oder Liebe Gottes und der Menschen ist.

Nur Gal. 4, 4 ist ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott seinen Sohn, indem er ihn von sich aussandte, unter das Gesetz kommen ließ. Weil er die, welche unter dem Gesetze waren, aus diesem Knechtsstande erlösen und ihnen zur Sohnschaft verhelfen sollte, deshalb hat er selbst unter dem Gesetze seyn müssen. Daß hier nicht der für jeden Menschen giltige fordernde Gotteswille [304]), sondern die dem israelitischen Volke gegebene Lebensordnung gemeint ist, lehrt der Zusammenhang der Stelle; und man hat gerade hier keinen Anlaß, davon zu sagen, wie das ganze Leben des Erlösers von seiner vollkommenen Liebe Gottes und der Menschen zeuge [305]). Die Stelle besagt nichts weiter, als daß der Sohn Gottes Israelite, also dem Gesetze des israelitischen Gemeinwesens unterthan gewesen. Aber darin, daß er diesem Gesetze gehorsam gewesen, besteht seine Gerechtigkeit nicht. Seine Gerechtigkeit hat nur diese Form des Gehorsams gegen das Gesetz Israel's, weil die Bethätigung seiner

---

[303]) erste Hälfte S. 525; Harnack Jesus d. Christ S. 5. [304]) s. z. B. Luther u. Calvin z. d. St. [305]) Philippi a. a. O. S. 39.

Gemeinschaft mit Gott unter der mit der Sünde des Menschengeschlechtes gesetzten Bedingtheit geschieht, und zu dieser Bedingtheit auch die Untergebung unter das Gesetz der vorbildlichen Gottesgemeinde gehört. Freilich ist der Menschensohn doch auch wieder Herr des Sabbaths [306]), was nicht blos heißen will, seine Auktorität sei höher als die des Sabbathgesetzes [307]), sondern, er habe Macht über den Sabbath. Er erklärt damit seine Jünger für schuldlos, nicht weil er sie von der Haltung des Sabbaths losgesprochen [308]), sondern weil es sein Dienst gewesen, der sie speisebedürftig gemacht, und seine Zulassung, die ihnen die Stillung ihres Hungers gestattet hat. Aber irrig ist es, wenn man aus jenem Worte Jesu entnehmen will, daß er hienach demjenigen Theil des Gesetzes, welchem das Sabbathgesetz angehörte, nämlich dem jüdischen Ceremonialgesetze, nur in so weit untergeben gewesen, als er sich demselben in jedem einzelnen Falle untergeben wollte [309]). Aus der Vergleichung, welche der Herr zwischen sich und dem Tempel, seinen Jüngern und den Priestern anstellt, ergiebt sich ein wesentlich anderer Sinn jenes Ausspruchs. Sein Beruf ist es, der ihn zum Herrn des Sabbaths macht und somit zum Herrn aller Einzelbestimmungen des für die vorbildliche Gottesgemeinde verordneten Gesetzes. Er ist diesem Gesetze nicht so untergeben, daß ihn irgend eine Einzelforderung desselben an der Erfüllung seines über dasselbe hinausreichenden Berufs hindern könnte.

Wir sagen also nicht, daß sich Jesus in jedem einzelnen Falle dem Gesetze, sey es dem Sittengesetze oder dem Ceremonialgesetze oder beiden gleicher Maßen, nur immer aus eigener Wahl unterworfen habe. Wenn man sich hiefür auf den Matth. 17, 26 berichteten Ausspruch des Herrn berufen hat [310]), so hat man nicht bedacht, daß derselbe nicht blos den Menschensohn, sondern auch seine Jünger von der Tempelabgabe freispricht: ἐλεύθεροι, heißt es, ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί, und der Stater, welchen Petrus in dem Leibe des Fisches findet, dient zur Bezahlung der Abgabe für Beide, den Herrn und seinen Jünger. Er und die Jünger stehen ja in einem ganz andern Verhältnisse zu Gott und seinem Reiche, als diejenigen, welche nur

---

306) Matth. 12, 8. 307) Meyer z. d. St. 308) de Wette z. d. St. 309) Philippi a. a. O. S. 55. 310) Philippi a. a. O. S. 56.

dem vorbildlichen Gemeinwesen des Heils angehören. Sie gehören mit ihrem Berufe dem Himmelreiche an, und indem sie diesem Berufe ihr ganzes Leben widmen, ohne irgend welchem Erwerbe nachzugehen, sind sie damit der Leistung einer Geldabgabe für das vorbildliche Heiligthum überhoben [311]). Wie sich also Jesus Herrn des Sabbaths nennt, weil ihn sein Beruf zum Herrn desselben macht, so erklärt er sich von der Tempelabgabe frei, weil ihn sein Beruf davon frei macht. Doch mit dem Unterschiede, daß er den Sabbath hält, weil er als Israelite ihn zu halten schuldig ist, während er die Tempelabgabe nicht bezahlt, weil ihn seine Berufspflicht dieser Leistung überhebt. Nur um keinen Anstoß zu geben, nachdem die Frage einmal aufgekommen und von Petrus voreilig und übel beantwortet worden, zahlt er die Abgabe; den Sabbath aber hält er, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Denn mit der Beschneidung war seine Unterstellung unter die Lebensordnung der vorbildlichen Gottesgemeinde eben so gegeben, wie mit seiner Menschwerdung seine Unterstellung unter den fordernden Gotteswillen überhaupt. Aber dieser Gotteswille beschränkt sich für ihn nicht auf die Erfüllung des für alle Menschen geltenden Sittengesetzes, sondern hat diejenige Bethätigung seiner Gottesgemeinschaft zum Inhalte, durch welche er der Welt Heiland geworden ist.

So fanden wir es in der oben besprochenen Stelle des Briefs an die Hebräer, und nichts anderes meinen auch die Stellen Röm. 5, 18—19 und Phil. 2, 8. An der erstern ist das Verhalten Jesu im Gegensatze zu dem Ungehorsame Adam's als Gehorsam bezeichnet, und der hieraus erwachsene sittliche Lebensstand als Rechtsbestand. Denn nicht ἓν παράπτωμα und ἓν δικαίωμα ist es, wovon es heißt, daß durch dasselbe auf alle Menschen eine verdammende oder rechtfertigende Wirkung geschehe, sondern ἑνὸς παράπτωμα und ἑνὸς δικαίωμα. Denn mit Unrecht macht man hiegegen geltend [312]), daß es, wie V. 15, τοῦ ἑνός heißen müßte. Dort und V. 19 ist ὁ εἷς Gegensatz zu οἱ πολλοί, hier aber εἷς richtiger Gegensatz zu πάντες. Von dem Einzigen ist die Wirkung ausgegangen, welche

---

311) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. 312) Rothe z. d. St. S. 138; de Wette z. d. St.

den Vielen Heil oder Unheil gebracht hat, Einer aber hat gethan, was von allumfassender Bedeutung ist [313]). Was sodann den Begriff von δικαίωμα anlangt, so kann dieß weder Rechtfertigungsmittel seyn [314]), wofür ἔνδυμα oder ὑπόδημα unpassende Beispiele sind, noch Rechtfertigungsurtheil [315]), was weder sprachlich nachweisbar ist, noch auch einen richtigen Gegensatz zu παράπτωμα bildet. Wie in V. 16, wo es denselben Gegensatz hat, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Sünden Vieler gegenüberstehen, hier eines Einzigen eine Sünde, bedeutet es Rechtbestand: nicht eine einzelne rechte That [316]), etwa Christi Tod [317]), wo nicht gar seine Menschwerdung [318]), aber auch nicht die Rechtbeschaffenheit, gleich δικαιοσύνη [319]), sondern, wie Röm. 8, 4 das verordnete, so hier das verwirklichte Recht. Die Gnadengabe, heißt es V. 16, schafft da, wo Vieler Sünden vorhanden sind, einen Bestand verwirklichten Rechts, welcher die von Adams Sünde herrührende Verdammniß ausschließt [320]). Und V. 18 heißt es, durch eines Einzigen Rechtbestand vermittele sich der ganzen Menschheit die Versetzung in den Stand der Rechtbeschaffenheit. Daß hier δικαίωμα zu seinem Gegensatze παράπτωμα hat, kann uns nicht bestimmen, eine einzelne That darunter zu verstehen [321]). Bei Adam ist es eben eine einzelne That gewesen, durch welche er das Geschick der Menschheit entschieden hat, während wir Jesu Gehorsam, vermöge dessen er gerecht ist und gerecht macht, nirgend innerhalb seines irdischen Lebens beginnen und nirgend innerhalb desselben enden sehen. Dieses seines Gehorsams Gesammtergebniß ist sein δικαίωμα, nämlich der Bestand des in ihm verwirklichten Rechts, und es verhält sich dieser Singularis zu dem Apokal. 19, 8 vorkommenden Pluralis τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων, wie sich τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου Röm. 8, 4 zu τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου Röm. 2, 26 verhält.

Während an der eben erörterten Stelle Christi Gehorsam hinsichtlich der damit geschehenen Herstellung eines gottgemäßen Lebens

---

313) vgl. erste Hälfte S. 488. 490. 314) Rückert z. d. St. 315) Meyer z. d. St. 316) Usteri Entwicklg. d. paul. Lehrb. S. 257. 317) Rothe a. a. O. S. 139; Philippi a. a. O. S. 113. 318) Fritzsche z. St. 319) Tholuck z. d. St. S. 286. 320) vgl. Röm. 8, 1 — 4. 321) gegen Philippi a. a. O.

in Betracht kommt, bezeichnet ihn Paulus Phil. 2, 8 nach einer andern Beziehung als ein *ταπεινοῦν ἑαυτόν* und zwar *μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*. Denn was man gegen diese Verbindung der präpositionalen Bestimmung mit *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* einzuwenden pflegt, daß dann der Participialsatz *γενόμενος ὑπήκοος* für sich allein zu schwach und bedeutungslos wäre [322]), scheint mir von geringerm Belange, als was für dieselbe spricht, daß es sich nämlich im Zusammenhange der Stelle, wo die Hinweisung auf Christus zur demüthigen Selbstunterordnung vermahnen soll, nicht um das Maß seines Gehorsams, sondern um den Grad seiner Selbsterniedrigung handelt. Ich habe bei anderer Veranlassung [323]) gezeigt, daß der Satz, welchem jene Worte angehören, mit den participialen Aussagen *Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* anfängt. Nachdem sich Christus selbst entäußert hat, nach Menschenweise menschlichen Lebens Anfang zu nehmen, und in seinem Haben und Gehaben ganz Mensch zu seyn, womit alle diejenige Niedrigkeit seines menschlichen Daseyns bezeichnet ist, in welcher er sich ohne Zuthun seines menschlich bewußten Verhaltens befunden; hat er nun auch vermöge bewußten Verhaltens, nämlich vermöge des Gehorsams gegen Gott, in welchen er sich begeben, sich selbst erniedrigt bis zur Erleidung des schmachvollen Kreuzestodes. Auf die Selbstentäußerung Christi in seinem Verhältnisse zu Gott, daß er die göttliche Seynsweise, in welcher er göttliche Machtherrlichkeit übte, mit der knechtlichen Seynsweise eines von Gott abhängigen und Gotte dienstbaren Menschen vertauschte, ist seine Selbsterniedrigung im Verhältnisse zu den Menschen gefolgt, nicht daß er zu einer gewissen Zeit seines Lebens den freien Stand eines an seiner bürgerlichen Ehre ungekränkten Menschen gegen die Niedrigkeit eines verfolgten, verurtheilten, hingerichteten Verbrechers darangegeben [324]), sondern daß er sich sein ganzes Leben lang alle die menschlichen Ordnungen hat gelten lassen, welche für die sündigen Menschen gesetzt sind, und alle die Leiden über sich hat ergehen lassen, welche Bosheit und Unverstand der Menschen über den Gerechten bringen mögen.

---

322) so z. B. de Wette, Wiesinger z. d. St. 323) Erste Hälfte S. 133.
324) Ebrard christl. Dogm. II. S. 300.

Daß der Gehorsam, welchen er damit bethätigte, nicht ein Gehorsam gegen das Gesetz, sondern gegen Gottes für ihn zur Forderung gewordenen Heilsrathschluß gewesen, ist ja wohl offenbar [325]). Gehorsam gegen denselben Gotteswillen ist gemeint, welchem er sich auch in Gethsemane nicht ohne schweren Seelenkampf unterworfen hat, und von welchem der Brief an die Hebräer sagt, daß er in die Welt gekommen, ihn zu thun. Diesen Gotteswillen gethan zu haben, ist sein δικαίωμα, und nicht besteht dasselbe in seiner Erfüllung eines für alle Menschen gültigen oder des für Israel verordneten Sittengesetzes.

Und gibt für die Richtigkeit dieses Satzes nicht auch die alttestamentliche Schrift Zeugniß, sowohl in ihren Vorbildern auf Christum als in ihren Vorhersagungen von ihm? Was von Noah, wie von Henoch, gerühmt wird, was ist es anders, als daß er mit Gott gewandelt, in seinem Verhalten seine Gemeinschaft mit Gott bethätigt hat? Aber hiezu gehörte auch, daß Noah den Willen Gottes, wie derselbe ihm sonderlich galt, daß er den ihn zum Gespötte machenden, für einen undenkbaren Fall bestimmten wunderlichen Schiffbau ausrichtete. Nachdem er ihn vollendet hatte, durfte er sich und sein Haus, durfte er die Zukunft der Menschheit durch das Fluthgericht hindurchretten: denn Jehova, so heißt es nun wiederholt [326]), hatte ihn gerecht erfunden. Von Abraham wird vor seiner Berufung gar nicht bezeugt, daß er gerecht gewesen oder Gotte wohlgefällig gelebt habe. Seine Rechtbeschaffenheit bestand darin, daß er durch seinen festen Glauben an die ihm gegebene Verheißung fähig ward, der Ahnherr der heilsgeschichtlichen Gemeinde zu werden, und daß er diesen Glauben bis zur Opferung des einzigen Erben bewährte. Hierin bestand sein tadelloser Wandel vor Gott, um deß willen ihn Gott zum Vater einer Völkermenge gemacht hat [327]). Was ist es, das Jehova von Mose bezeugt? Daß er sich treu bewährt hat im ganzen Hause Gottes [328]). Wir lesen nichts davon, wie er gerecht gewesen vor seiner Berufung. Aber er hat sich dem Auftrage, welchen er bekam, Israel aus Aegypten zu führen, gläubig unterzogen, und allen

---

[325]) vgl. Wiesinger z. d. St. u. Thomasius in Zeitschr. f. Prot u. K. 1850. April u. Mai S. 294. [326]) Gen. 7, 1. [327]) Gen. 17, 1. [328]) Num. 12, 7.

Willen Gottes zur Herstellung eines Volkes Gottes treulich ausgerichtet. Dafür ist ihm eine Verklärung zu Theil geworden, durch welche er nicht minder, als durch seine Treue, Christi Vorbild ist[329]. Von David aber wissen wir, worein er selbst seine Rechtbeschaffenheit setzt. Anders, als Saul, welcher nicht bedacht hatte, daß Gott Gehorsam will, und nicht Opfer, läßt er es seine Freude seyn, nach Anweisung der heiligen Schrift, den in derselben ausgesprochenen göttlichen Heilswillen an seinem Theile zu verwirklichen[330]. Denn unter רְצוֹן יְהוָֹה und תּוֹרַת יְהוָֹה Ps. 40, 9 versteht er nicht blos die Summe einzelner Gebote und Verbote, welche das sinaitische Gesetz ausmachen, sondern den einigen Gotteswillen, welcher in dem Ganzen der ihm vorliegenden heiligen Schrift, ihrem geschichtlich weissagenden, wie ihrem gesetzlich fordernden Inhalte, ausgesprochen ist, und diesen nicht, wie er jedem Israeliten, sondern wie er ihm sonderlich galt; denn er schreibt סֵפֶר כָּתוּב עָלַי, nicht עָלֵינוּ.

In allen diesen Fällen lesen wir von einer Gerechtigkeit, welche man nur sehr unangemessener Weise Erfüllung des Sittengesetzes nennen könnte. Diese auf Christum weissagenden Gerechten haben ihre Gemeinschaft mit Gott durch Ausrichtung des göttlichen Heilswillens, wie er jedem von ihnen sonderlich galt, bethätigt, und eben darin besteht ihre Gerechtigkeit. Aber auch wo die alttestamentliche Schrift von dem rechten Heilande vorhersagt, schildert sie seine Rechtbeschaffenheit nicht so, daß man darin lediglich eine Gesetzerfüllung zu erkennen vermöchte. Jes. 11, 1 ff., wo es eigens darauf abgesehen ist, dieselbe zu zeichnen, ist es allerdings die Gerechtigkeit des Israeliten, welcher Jehova erkennt und ehrt, aber zugleich auch die des Königs, welcher Gefallen hat an den Gottesfürchtigen, der gerechten Sache sich annimmt, wo man sein bedarf, und die Uebelthäter ohne Verschonen straft. So schildert den Verheißenen auch Jeremia[331], als einen Davidssohn, wie er seyn soll, welcher Einsicht hat und Recht und Gerechtigkeit im Lande übt. Und wo Jesaja von dem Knechte Jehova's sagt, welcher Israel und die Heidenwelt zu Jehova's Recht und Ordnung bekehrt, da schildert er nicht seine

---

329) Hebr. 3, 1 ff. 330) vgl. Akt. 13, 36 mit Ps. 40, 7—9. 331) Jer. 23, 5.

Gesetzgerechtigkeit, sondern seine Demuth, daß er sich nicht laut und breit macht auf der Straße, seine Sanftmuth, daß er glimmenden Docht nicht auslöscht, geknicktes Rohr nicht zerbricht, seine Hingebung in Geduld, daß er sich verachten und mißhandeln läßt.

Fünfter Satz.

Jesu prophetische Mittlerschaft.

Gewiß, es entspricht der Schrift besser, wenn wir unter der Gerechtigkeit Jesu seine unter aller Folge der Sünde bethätigte Gemeinschaft mit Gott dem Vater verstehen, als wenn man sie sonst Erfüllung des Gesetzes nennt. Indem wir dann auf diese Aussage seiner Gerechtigkeit die Aussage von seiner prophetischen Mittlerschaft folgen lassen, ohne über diejenige Gestaltung seines gottmenschlichen Verhältnisses zu Gott dem Vater hinauszugreifen, innerhalb welcher seine Gerechtigkeit zur Aussage gekommen, haben wir wiederum im Gegensatze zu den herkömmlichen Lehrstücken von Christi Aemtern und Ständen, weil die Geschichte des Herrn, so denn auch die heilige Schrift für uns. Christi prophetische Mittlerschaft verhält sich zu seiner Gerechtigkeit, wie sich der mittlerische Beruf eines Gottesmenschen zu seinem Glaubensgehorsam verhält. Ist letzterer das persönliche Rechtverhalten des Menschen zu Gott, so ist ersterer diejenige Bethätigung dieses Rechtverhaltens, für welche er in die Gemeinschaft der Selbstbethätigung Gottes an der Menschheit, oder, nachdem es ein Gemeinwesen des Heils gibt, an dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufs genommen wird. In diesem Sinne sagen wir von Jesu, daß seine Mittlerschaft zunächst darin bestanden hat, diejenige göttliche Selbstbezeugung, deren Inhalt das nunmehrige Verhältniß Gottes und der Menschheit war, in der durch die vorbildliche Geschichte und deren Schriftdenkmal gesetzten Form dem Volke dieser Geschichte zu vermitteln.

Das alttestamentliche Zeugniß.

Daß Christi Mittlerberuf zunächst ein prophetischer seyn werde, findet man immer noch in Deut. 18, 15 vorhergesagt, etwa gar in der Weise, daß dort ein Sprecher Gottes verheißen werde, welcher nicht wie Mose an des Volkes Statt Gottes Gesetz hören, sondern an Gottes Statt Gottes Willen verkündigen und zwar so verkündigen solle, daß das Volk gerne auf ihn höre [332]). Es bedarf aber wohl

[332]) Ebrard christl. Dogm. I. S. 483.

kaum der Erinnerung, daß auch Mose nicht blos an des Volkes Statt gehört, sondern auch an Gottes Statt geredet, und daß Israel in seinem Schrecken vor den Donnerworten vom Sinai zu ihm gesagt hat: „Rede du mit uns, so wollen wir hören, und nicht rede Gott mit uns, daß wir nicht sterben“ [333]). Nicht wird im Gegensatze zu der Weigerung des Volks, Gott selbst zu hören, als welche Gott ja gutheißt, etwa vorhergesagt, daß es auf Gottes zukünftige Offenbarung hören werde; sondern im Gegensatze zu den heidnischen Wahrsagern und Zeichendeutern, welche es nicht befragen soll, wird ihm geboten, auf den Propheten zu hören, welchen er geben wird. Und so wenig wird ein künftiger Sprecher Gottes im Gegensatze zu Mose, der Gott nur gehört habe, verheißen, daß Jehova vielmehr sagt, er wolle hinfort nicht selber, wie Anfangs vom Sinai herab, sondern, wie nachher durch Mose, durch einen aus des Volkes eigener Mitte zu ihm reden. Aber auch so ist es nicht, daß ein künftiger Prophet verheißen würde, welcher gleich Mose ein neues Gnadenverhältniß zwischen Gott und dem Volke vermitteln sollte, im Gegensatze zu dem, dessen Mittler Mose gewesen [334]). Jenes כָּמֹנִי und כָּמוֹךָ bezieht sich ja nicht auf den Inhalt dessen, was Gott durch Mose oder durch den künftigen Mittler redet, auch nicht auf die wesentliche Identität dieses Inhalts [335]), sondern auf die menschliche Vermittelung der Gottesoffenbarung im Gegensatze zu der Machterscheinung Gottes selbst, und gehört gleichbedeutend mit מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ und מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם zusammen. Sollte aber ein Prophet verheißen seyn, in welchem sich die Idee des Prophetenthums vollkommen realisiren werde [336]), so müßte er allerdings dem Mose nicht nur verglichen, sondern ihm auch entgegengesetzt seyn: auf ihn zu warten müßte das Volk angewiesen werden. Statt dessen wird es nur gewarnt, sich nicht bei heidnischen Wahrsagern und Zeichendeutern Raths zu erholen, indem ihm sein Gott selbst zugesagt habe, durch Menschenmund zu ihm zu reden, und ihm die Wohlthat solcher menschlich vermittelten Offenbarung, wie er sie ihm am Sinai nicht geweigert, auch ferner angedeihen zu

---

[333]) Exod. 20, 16. [334]) so noch Baumgarten z. d. St. u. Olshausen z. Akt. 3, 22. [335]) Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 130. [336]) Hengstenberg Christol. d. A. T. I. S. 90.

lassen. Daß da nicht von נְבִיאִים in der Mehrheit gesagt ist, sondern immer נָבִיא und darauf bezüglich das singularische Suffixum steht, hierin die Person des einen Mittlers Christus durchschimmern zu sehen [337]), bin ich nicht im Stande. Ich sehe nur, daß Mose nicht weiß, ob es vieler oder weniger Mittler göttlicher Wort-Offenbarung bedürfen wird oder nur eines einzigen, ehe Jehova zu seinem Volke kommt, um in der Herrlichkeit seines ewigen Königthums Wohnung bei ihm zu machen [338]). Um deß willen aber, daß sich Petrus Akt. 3, 22—23 auf diese Stelle bezieht, hätte man nicht nöthig gehabt, sie auf Christus zu deuten. Er sagt nicht, daß Jesus ein Prophet gewesen, auf welchen Israel hätte hören sollen, sondern läßt die Juden daraus, daß einerseits Mose Glaubensgehorsam gegen Prophetenwort zur Pflicht gemacht, und daß andererseits aller Propheten Wort auf das in Christo Geschehene weissagt, den Schluß ziehen, welches Verhalten gegen Christus und die Predigt der Apostel ihnen geziemt hätte und noch zieme.

Am äußersten Ende der alttestamentlichen Weissagung begegnet uns eine Stelle [339]), wo der Mittler der schlüßlichen Gottesoffenbarung, wenn wir recht verstanden haben [340]), als Mose's Gegenbild bezeichnet wird. Aber nicht insofern Mose Mittler göttlichen Worts, sondern insofern er Mittler der Herstellung des ersten Gnadenverhältnisses zwischen Gott und seinem Volke, מַלְאַךְ הַבְּרִית, gewesen. Vielmehr heißt es dort, daß ein Bote Gottes jenem Tage Jehova's vorhergehen werde, ein Elia, welcher die Herzen zu ihm bekehre, damit sein Kommen der Welt zum Heile gedeihe, und nicht zum Verderben. Wie nun? Ist etwa im alten Testamente überhaupt nicht zu finden, daß Christus Mittler des Worts, sondern nur, daß er Mittler der That Gottes des Heilands ist? Die Mittlerschaft Noah's, welcher das Menschengeschlecht durch das Gericht der Fluth hindurch gerettet hat, ist zuerst eine Mittlerschaft des Worts gewesen, und dann der That. Sein Bau der Arche war eine Bußpredigt denen zum Heile, welche ihr glaubten; daher ihn Petrus einen κήρυξ δικαιοσύνης nennt,

---

[337]) Beck christl. Lehrw. I. S. 402. [338]) Exod. 15, 17. [339]) Mal. 3, 1. [340]) erste Hälfte S. 162.

durch welchen Christus geredet hat, ohne Gehorsam zu finden [341]. Und die Mittlerschaft zur Herstellung eines heilsgeschichtlichen Gemeinwesens, nachdem der Glaubensgehorsam der Väter Abraham, Isaak und Jakob dieselbe möglich gemacht, ist ebenfalls zuerst eine Mittlerschaft des Worts gewesen, ehe der That, sowohl indem Mose seinem Volke zuvor den Willen Gottes verkündigte, ihm aus dem fremden Lande seiner Knechtschaft in das verheißene Land der Freiheit zu helfen, und dann erst durch Thaten der Wundermacht das auf seine Verkündigung hörende Volk erlöste, als auch indem er ihm zuvor das Gesetz eines Volkes Gottes kund that, damit es sich bereit erklärte, demselben nachzuleben, und dann erst das Gnadenverhältniß, welches Jehova mit ihm einging, mit dem Blute des Weiheopfers herstellte und die Wohnung Gottes aufrichtete. Mose der Prophet, der Diener Gottes zur Bezeugung dessen, was dereinst geredet werden sollte [342], ist früher, als Aaron der Priester, welcher die Heiligkeit des Volkes Gottes vermittelt, und als David der König, durch welchen das Reich Gottes hergestellt wird. Sollte nun nicht auch die Mittlerschaft des andern Noah und die Herstellung des neutestamentlichen Volkes Gottes mit Vermittelung göttlicher Wortoffenbarung beginnen?

Als Salomo den 72. Psalm betete, konnte es scheinen, als werde es nur einer Vollendung des Königthums bedürfen. Welchen Umweg Israel geführt werden mußte, um dahin zu gelangen, trat erst zu Tage, als es durch seine und seines Königshauses Schuld um das Ergebniß seiner bisherigen Geschichte, um seine Reichsherrlichkeit gebracht wurde. Da zeigte sich's, daß zuvor das Prophetenwort seinen Dienst thun müsse, um das ungöttliche Volk zur Buße zu leiten, ehe sich mit seines Heilands königlicher Erscheinung seine Bestimmung erfüllen könne; und die Hoffnung Israel's bekam dadurch die neue Gestalt, daß sich der Anfang der Heilsverwirklichung mit dem Ende des Prophetenberufs zusammenschloß. Ein Vorbild hievon sehen wir im Buche der Weissagung Joel's, welches allerdings aus zwei prophetischen Reden besteht, von denen die eine Angesichts einer entsetzlichen Heuschreckenplage zur Buße treibt, die andere, nachdem

---

341) 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5. 342) Hebr. 3, 5.

die Buße geschehen ist, theils die Abwendung jener Plage, theils die Errettung des Volkes Gottes aus seiner letzten Drangsal verheißt. Mit den Worten 2, 18 וַיְקַנֵּא יְהוָה לְאַרְצוֹ וַיַּחְמֹל עַל־עַמּוֹ leitet der Prophet von der ersten Rede zur zweiten über[343]). Denn diese erzählenden Worte für einen Bestandtheil der Vorhersagung zu nehmen, ist eine absichtliche Verkennung, welche an dem sogenannten prophetischen Präteritum[344]), das zwischen zwei Vorhersagungen entgegengesetzten Inhalts undenkbar ist, nur einen trüglichen Schein ihrer Rechtfertigung hat[345]). Und wenn man gegen die richtige Auffassung jener Stelle eingewendet hat, daß die Annahme einer Buße des Volks, in Folge deren sich Jehova desselben erbarmt und der Prophet Abwendung der Plage verheißen habe, eben nur eine Annahme sey[346]); so hat man nicht bedacht, daß dieses Mittelglied auch dann ergänzt werden muß, wenn man das Erbarmen Jehova's nur vorhergesagt findet. Jene Heuschreckennoth, nicht eine bildlich, sondern eine eigentlich gemeinte, deren Umdeutung in eine Kriegsnoth das richtige Verhältniß der zweiten Weissagung zur ersten zerstört, und nicht eine zukünftige, sondern eine bereits eingetretene, wie man, wenn nicht schon von Anfang der ersten Weissagung an, so doch aus der Verheißung 2, 20 erkennen sollte, konnte aus einem Vorbilde des großen Gerichtstags zum Anfange desselben werden, wenn sich das Volk durch den Propheten, den מוֹרֶה לִצְדָקָה[347]), den ihm Gott gegeben, nicht zur Buße leiten ließ. Als es aber Buße that, durfte ihm der Prophet nicht nur Wiederkehr fruchtbarer Zeit und glücklichen Gedeihens verheißen, sondern auch für das Ende der Dinge durfte er die jener Heuschreckennoth vergleichbare Kriegsnoth, die Bedrängung der Gemeinde Gottes durch das Völkerheer, mit welcher nun der Tag Jehova's beginnen wird, als eine Veranstaltung Gottes darstellen, durch welche er nicht über Israel, sondern über die Völkerwelt den Zorn seines Gerichts ergießen wird, während er über sein Volk, und zwar über die ganze Gemeinde, nicht blos, wie dieß Mal, über den Propheten, seinen Geist der Weissagung ausgießen will.

---

343) vgl. Ewald d. Proph. d. A. Bdes I. S. 65. 344) s. z. B. Marck z. d. St. 345) Credner z. d. St. 346) s. Hävernick hist. krit. Einleitg in d. A. T. II. 2. S. 292. 347) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 256.

Aber die Wirkung, welche Joel's Mahnruf auf seine Zeitgenossenschaft geübt hat, ist freilich nur eine vorübergehende gewesen. Daher muß der Tag Jehova's doch wieder als Gericht über sein Volk anheben, das Gericht doch wieder am Hause Gottes beginnen; und nicht blos gegen das Reich Jerobeam's und Samaria, sondern auch gegen das Haus David's und Zion ergeht die Weissagung in diesem Sinne, daß jener Streit der Völkerwelt wider die Gemeinde Gottes, welcher schlüßlich in ein Gericht über erstere ausgehen wird, zuvor doch der letztern, damit sie Buße thue, verderblich werden muß. So weissagen Micha und Jesaja von Assur, dem Stabe des Zorns in der Hand Jehova's. Als nun aber Angesichts der dräuenden Macht Sanherib's Hiskia sammt seinem Volke Buße that, da ließ sich's Jehova gereuen, daß er nicht that, was jetzt hätte geschehen mögen[348]), und Jesaja durfte verheißen, es werde kein Pfeil Sanherib's in die heilige Stadt kommen. Jedoch nur so gab er diese Zusage, daß er zugleich für die nähere Zukunft Schlimmeres in Aussicht stellte, als jetzt erlebt worden, und erst jenseit dieses doch noch bevorstehenden Unheils die Erfüllung der großen Verheißungen erwarten ließ[349]). Denn nicht eher wird sich dieß Volk zur Buße wenden, als bis ihm das volle Maß des Leidens widerfahren ist. So lange es sich aber nicht zur Buße kehrt, muß ihm Gottes Wort durch Prophetenmund geredet werden, und schließt sich also das Ende des Prophetenberufs mit dem Anfange der Heilsverwirklichung zusammen. Es wird seyn, wie in den Tagen Joel's, da Zion's Volk seinem Gotte erstlich für den מוֹרֶה לִצְדָקָה, und dann für גֶּשֶׁם מוֹרֶה zu danken hatte.

In diesem Sinne konnte, wie man sieht, die Heilsverwirklichung selbst dem Träger des göttlichen Worts zugeschrieben werden, welches ja nicht blos Drohung ist, sondern auch Verheißung, und als das eine, wie als das andere, vermöge der ihm innewohnenden Gottesmacht sich selbst zu vollbringen vermag. Nun ist ja aber auch Israel der übrigen Völkerwelt nicht blos zum Gerichte, sondern auch zum Segen gesetzt. Für ihre Feindschaft gegen Israel, an welchem sie

---

348) vgl. Jer. 26, 19. 349) Jes. 37, 31—32; dazu vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 221.

mehr ihren eigenen, als Gottes Willen vollbringt, verfällt sie dem Gerichte; die Verherrlichung Israel's, durch welche sie zur Erkenntniß des wahrhaftigen Gottes gelangt, wird ihr zum Segen. Es dient zu ihrem Heile, daß Gott dieses Volk geordnet hat, Stätte seiner Offenbarung, Inhaber seiner Erkenntniß, Träger seines Worts zu seyn; und indem er dieses Volk verherrlicht, vor den Augen der Völkerwelt es als das erweist, was es ist, wendet er ihr Gemeinschaft an den Heilsgütern zu, deren Besitz zunächst Israel allein eignet. So geschieht das Werk Gottes an Israel durch Dienst des Propheten, an der Völkerwelt durch Israel. Aber nicht durch Israel in der Unterschiedslosigkeit seines natürlichen Volksthums, sondern insofern in ihm Gottes Wort seine Zeugen und seine Gläubigen findet. Das Volk ist als Volk zum Knechte Gottes berufen, aber es erfüllt seinen Beruf als Gemeinde der Gläubigen, deren Herstellung und somit auch deren Berufserfüllung wiederum des Propheten Werk ist.

Diese Gedanken sind es, welche Jesaja's größter Weissagung zu Grunde liegen, und von welchen aus dieselbe verstanden seyn will, seiner Weissagung nämlich von dem Heile, welches Israel, dem Knechte Gottes, und ihm und der Völkerwelt durch den Knecht Gottes zugedacht ist. Was ich früher [350]) über dieselbe vorgetragen, muß ich hier sehr wesentlich berichtigen, ohne mich aber zu irgend einer von den verschiedenartigen Darstellungen ihres Inhalts bekennen zu dürfen, welche inzwischen veröffentlicht worden sind. Hävernick [351]) findet überall, wo vom Knechte Gottes die Rede ist, nur entweder die Gesammtheit des seiner Bestimmung nicht entsprechenden israelitischen Volks oder die Person des Heilands als des wahren Israel. Er bringt nicht in Anschlag, was er doch, wenigstens zu 44, 26, selbst anerkennt, daß auch der Prophet, daß Jesaja עֶבֶד יְהוָה genannt wird. Und zweitens beachtet er nicht genugsam, daß Israel nicht nur als das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs der sich selbst überlassenen Völkerwelt, sondern auch als die berufstreue Gottesgemeinde, welche den wahrhaftigen Gott ehrt, der abgöttischen Völkerwelt gegenübersteht. Zwar nicht so, daß die Gesammtheit der jewei-

---

[350]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 257 ff. [351]) Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. Test. S. 221. ff.

ligen Gläubigen irgendwo mit dem Namen עֶבֶד יְהוָה genannt würde. Denn 43, 10, auf welche Stelle sich Delitzsch[352]) hiefür beruft, so wie 43, 12; 44, 8 heißen die von Israel nicht um der Treue willen, mit welcher sie Gottes Wort bewahren, sondern um der Gnade Gottes willen, welcher es ihnen gegeben hat, seine Zeugen. Daß dem so ist, beweist schon der Absichtssatz von 43, 10. Aber der gesammten Wesenheit dieser jesajanischen Schrift entsprechend, welche sich von vorn herein als eine Trostschrift zu erkennen gibt, wendet sich die Rede Gottes, wo er 41, 8 zuerst seinen Knecht anredet, an das nicht blos berufene, sondern auch göttlicher Tröstung und Ermuthigung werth geachtete Israel. Erst wo es sich um die Ursache des gegenwärtigen Elends seines Volks, oder um den Anspruch desselben auf Erlösung handelt, wird 42, 18 ff. der Sünde gedacht, durch welche es solches verschuldet, Besseres nicht verdient hat. Dort steht es der Völkerwelt gegenüber, welche sich an ihm versündigt durch Mißhandlung, hier aber Gotte, welcher ihm aushilft aus bloßer Gnade. Immer schärfer werden dann diejenigen in Israel, welche Gottes Gesetz im Herzen tragen und auf das Wort seines Knechtes hören[353]), von denen unterschieden, welche weder Gesetz noch Weissagung achten. Aber weder die Gesammtheit der Letzteren heißt Israel, noch die der Ersteren jemals עֶבֶד יְהוָה, so daß man weder sagen kann, Israel sey derjenige Knecht Gottes, welcher aufgehört hat, seiner Bestimmung zu entsprechen, im Gegensatze zu Christo, welcher es wirklich ist[354]), noch auch, unter dem Knechte Gottes sey hier das berufene Gesammtisrael, dort der berufstreue Theil des Volks zu verstehen[355]).

In dem Bisherigen ist schon enthalten, was wir gegen Delitzsch zu erinnern haben, welcher unter עֶבֶד יְהוָה entweder Gesammtisrael oder das gläubige Israel, den Propheten aber nur in so fern versteht, als derselbe Repräsentant der letzteren sey[356]). Denn, sagt er, עֶבֶד יְהוָה ist der Prophet nie für sich allein, sondern mit der Gemeinde zusammen, welche dem Worte der Offenbarung Jehova's durch das Wort ihres Bekenntnisses entspricht. Aber es genügt,

[352]) Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. II. S. 275. [353]) 50, 10; 51, 7. [354]) Hävernick a. a. O. S. 224. [355]) Delitzsch Zeitschr. f. luth. Theol. 1850. I. S. 35. [356]) so am zuletzt angeführten Orte S. 30.

hiegegen an Jes. 20, 3 zu erinnern. Wichtiger ist, daß er darüber unsicher zu seyn erklärt, ob nicht allein Masse und Kern Israel's, sondern auch Kern Israel's und Christus unterschiedlich den Namen עֶבֶד יְהוָה führen. Während ich die erstere Unterscheidung so, wie Delitzsch sie hinstellt, nicht anzuerkennen vermag, hat mich erneuerte Untersuchung zu der Erkenntniß geführt, daß zwar nicht der Prophetenstand, indem von einem solchen, wie Hävernick richtig sagt, das alte Testament überhaupt nicht weiß, wohl aber das Prophetenthum nicht nur in seiner Gegenwärtigkeit vorgestellt wird, wo es in einer Mehrheit von Boten und Zeugen Gottes, zunächst in Jesaja selbst vorhanden ist, sondern auch in dem schlüßlichen Ausgange seiner Berufserfüllung, wo der Knecht Jehova's Verkündiger der bevorstehenden Heilswirkung und Mittler derselben in einer Person ist, und aus Schmach und Leiden des Zeugenberufs in die Herrlichkeit des an ihm verwirklichten Heils übergeht. Wie das Königthum in David's und Salomo's Tagen seine auf Christus weissagende Gegenwart hatte, aber auch einer Zukunft entgegensah, wo es in einem Könige und Königssohne zu der im 72. Psalm erbetenen Vollendung gelangen wird, eben so ist es nun mit dem Prophetenthum.

In Folge des Irrthums, als ob יֹאמַר יְהוָה nur eine andere Redeweise sey für אָמַר יְהוָה[357]), pflegt man zu sagen, das Buch dieser Weissagung beginne mit einer Aufforderung, das im Elend befindliche Volk zu trösten[358]). Aber an allen den Stellen, wo es bei Jesaja vorkommt — die außerjesajanischen Stellen aber, welche Gesenius[359]) anführt, Jer. 42, 20; Hos. 2, 23; Sach. 13, 9, konnte nur arge Nachläßigkeit beiziehen — also Jes. 1, 11. 18; 33, 10; 40, 25; 41, 21; 66, 9 bleibt dem Futurum seine futurische Bedeutung, auch 66, 9, wo in dem einen Versgliede יֹאמַר יְהוָה, im andern אָמַר אֱלֹהָיִךְ steht, indem letzteres den mit שִׁמְעוּ דְּבַר־יְהוָה beginnenden Abschnitt schließt, ersteres dagegen Vorhersagung dessen ist, was Jehova sagen wird, wenn er nun sein Volk ins Leben ruft.

---

[357]) so auch Hävernick Einleitg in d. A. T. II. 2. S. 193 u. Welte Einleitg in d. h. Schr. d. A. T. II. S. 20. [358]) so noch Knobel u. Beck z. d. St. [359]) Comm. üb. d. Jesaja II. S. 29.

Mit einer ähnlichen Vorhersagung, daß der Gott Israel's einst sein Volk wird trösten heißen, weil die Zeit seiner Leiden um ist, hebt das Buch an. Es kommt die Zeit, wo er die Völkerwelt überführt, daß es nichts ist mit den Göttern, daß er allein Gott ist, und wo er Israel, seinem Volke, dem zu seinem Dienste berufenen Knechte, wider dieselbe Recht schafft und zum Siege hilft. Wenn er hiezu den Herrscher aus Osten kommen läßt, den Völkerbezwinger, so wird nur er selbst sagen können, siehe da ist nun, wovon ich geredet habe, und die Botschaft davon wird nur für Jerusalem eine Heilsbotschaft seyn. Denn so, glaube ich, hat man 41, 27 zu verstehen. Nicht auf eine in der Weissagung schon so gut als vorhandene, sondern auf die wirklich vorhandene Erfüllung dessen, was nur Israel's Gott und keiner der Götter vorhergesagt hat, deutet das הִנֵּה הִנָּם wie mit Fingern hin, wofür man 40, 9 vergleichen mag; und mit מְבַשֵּׂר ist nicht Jesaja gemeint, welcher solches vorhersagt, sondern wer Jerusalem alsdann die Freudenbotschaft bringt, daß es eingetroffen ist, wofür ich mich auf 52, 7 berufe [360]).

Wie vorher die Welt der Götzen, aus deren Mitte sich Jehova sein Werkzeug, jenen Völkerbezwinger, beruft, und das Volk Gottes, das er sich von je zu seinem Knechte berufen hat, einander gegenübergestellt worden; so wird nun dem Herrscher aus der Völkerwelt, den Jehova beruft, Gewalt zu üben, der sanftmüthige Knecht Gottes gegenübergestellt, dessen Bestimmung ist, die Blinden sehend und die Gefangenen ledig und alle Welt der Erkenntniß Gottes voll zu machen [361]). Weil 41, 8 Israel der Knecht Gottes genannt worden, so hat man auch hier unter dem Knechte Jehova's das Volk Israel, entweder das ganze, aber ideale Israel [362]), oder den bessern Theil [363]), den theokratischen Kern des Volks [364]) verstanden. Andere ließen sich durch den, jedoch übel gefaßten, Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo von Weissagungen die Rede sey [365]), oder durch das vermeintliche Zutreffen des von dem Knechte Jehova's

---

[360]) beides gegen Stier z. d. St. [361]) vgl. Hengstenberg Christol. d. A. T. I. 2. S. 210. [362]) z. B. Ewald d. Proph. d. A. Bdes II. S. 405; Beck d. cyro-jesaj. Weissaggen S. 48. [363]) Rosenmüller, Maurer z. d. St. [364]) Knobel z. d. St. [365]) Gesenius z. d. St.

hier Ausgesagten dazu bestimmen, es auf einen Prophetenstand zu deuten, welcher dem alten Testamente fremd ist. Wieder Andere meinen nur den Propheten selbst, von welchem diese Weissagung herrührt, verstehen zu können[366]), während es doch nicht einmal im 5. Verse heißt, כֹּה אָמַר אֵלַי הָאֵל יְהוָֹה[367]), sondern nur כֹּה אָמַר הָאֵל יְהוָֹה. Aber auch das ist unrichtig, wovon Hävernick[368]) ausgeht, daß der Gegensatz dieses wahren Knechtes Gottes gegen den nur uneigentlich so genannten, welcher das israelitische Volk, das Volk in seiner sittlichen Stumpfheit und Unempfänglichkeit sey, die Deutung der erstern Schilderung auf Christus an die Hand gebe. Denn weder ist bisher das Volk Israel als stumpf und unempfänglich dargestellt worden, noch hat sich uns erwiesen, daß der wahre Knecht Gottes einem nur uneigentlich so genannten entgegengesetzt wird. Dem Völkerbezwinger gegenüber wird er erstlich in Aussicht gestellt, dann mit Verheißung gesegnet, ein Mittler des göttlichen Heilswortes, gleichwie jener Machtwerkzeug Gottes ist, nicht das berufstreue Israel noch der Prophet als dessen Repräsentant, sondern ein Träger göttlichen Berufs in und für Israel, endlich nicht irgend ein mit der Mittlerschaft des göttlichen Heilswortes Betrauter, sondern derjenige, welcher diesen Beruf schlüßlich hinausführt.

Er ist nicht nur Jehova's Erkorener wie Israel, sondern auch Gegenstand seines Wohlgefallens, als Träger göttlichen Berufs mit Gottes Geist begabt, welcher ihn befähigen wird, die Völkerwelt zu lehren, was Rechtens ist. Im Gegensatze zur Gewaltübung des weltbezwingenden Herrschers und nicht zur Strenge der Gesetzespredigt[369]), wird er sein Werk in der Stille und Demuth ausrichten, kein geknicktes Rohr zerbrechend, keinen glimmenden Docht auslöschend, aber auch selbst nicht verlöschend noch brechend, sondern hinausführend, was ihm befohlen ist, ein Gesetzgeber der Welt, aber der sie nicht seinen, sondern Gottes Willen lehrt und thun heißt. Dieser Mittler göttlicher Wortoffenbarung empfängt die Verheißung, daß ihn Gott für solchen Beruf bewahren und ihm verleihen wird, ein Erlöser der

---

366) Stähelin d. mess. Weissaggen d. A. Test. S. 99. 367) vgl. Jes. 21, 6.
368) a. a. O. S. 226. 369) Umbreit z. d. St.

Welt aus Blindheit und Gefangenschaft, einer Gemeinde persönliches Gesetz, einer Völkerwelt heilbringendes Licht zu werden. Daß עָם und גּוֹיִם den Gegensatz von Israel und der Völkerwelt bezeichnet, und nicht etwa ersteres kollektiv und mit letzterm gleich bedeutend zu nehmen ist [370]), habe ich auch früher [371]) nicht verkannt [372]), glaube aber auch jetzt das Fehlen des Artikels nicht übersehen zu dürfen [373]). Und was die Bedeutung von בְּרִית anlangt, so bleibe ich, so lange nichts dawider aufgebracht wird, bei meiner Meinung, daß es wie διαθήκη Bestimmung, Verfügung bedeutet, und die Bedeutung Bund nur abgeleiteter Weise bekommt, insofern Bund eine gegenseitige Festsetzung ist. Von einer gegenseitigen Festsetzung ist aber hier nicht die Rede, sondern von einer solchen, welche Jehova einer Gemeinde zu ihres Gemeinwesens Ordnung macht, so daß es also von dem Knechte Jehova's nicht blos heißt, wie Mal. 3, 1, er werde מַלְאַךְ בְּרִית, Mittler einer neuen Lebensordnung Israels [374]), sondern er werde persönlich diese Lebensordnung selbst, das persönliche Gesetz des Gemeinwesens seyn.

Aber nennt nicht Jehova 42, 19 ff. eben denselben seinen Knecht, welchen wir als den zukünftigen Mittler des Heils von dem Volke unterscheiden zu müssen meinten, in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit blind und taub und selbst erlösungsbedürftig, daß man glauben sollte, es sey beide Male Israel gemeint, dort in seiner zukünftigen Berufserfüllung, hier in seiner gegenwärtigen Berufsuntüchtigkeit [375])? Nur darf man keinen Falls die Bezeichnung Israel's als des Boten Gottes, den er senden wird, durch Verweisung auf 42, 12 erklären wollen, wo das erlöste Volk Israel die Herrlichkeit Jehova's in den Ländern der Heiden verkündige [376]). Dem ist nicht so: nicht die von Israel, sondern die Völker selbst werden dort aufgerufen, Jehova zu preisen. Aber auch aus 42, 7 ist die Erklärung jener Bezeichnung nicht zu entnehmen. Denn dort sind die Blinden und Gefangenen, welche der Knecht Gottes sehend und frei macht, nicht

---

[370]) Beck z. d. St. [371]) m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 258. [372]) gegen Stier z. d. St. [373]) vgl. Hävernick a. a. O. z. d. St. [374]) vgl. Delitzsch d. Genesis S. 255. [375]) s. z. B. Ewald z. d. St. [376]) Delitzsch in Zeitschr. f. luth. Theol. 1850. I. S. 30.

etwa die Heiden allein, sondern die Erlösungsbedürftigen überhaupt, sie mögen dem Volke oder der Völkerwelt angehören. Nicht um Israel's Verherrlichung gegenüber der Völkerwelt ist es dort zu thun, sondern um die Verherrlichung Jehova's, welcher den gewaltigen Völkerbezwinger, von welchem die Götzen nicht wissen, aus der Völkerwelt selbst kommen lassen, und seinen Knecht, den mit seinem Geiste ausgerüsteten, zum heilsamen Lehrer und Gesetzgeber der Welt, auch der Völkerwelt, bestellen wird.

Doch מַלְאָךְ ist ja allerdings nur ein anderer Ausdruck für עֶבֶד, und wir brauchen אֶשְׁלַח nicht in ein Präteritum zu verkehren[377]), um diese Bezeichnung Israel's zu rechtfertigen. Das Werk Gottes, welches zu thun Israel berufen ist, soll ja noch erst geschehen. Es genügt also die Beziehung auf 41, 8 ff., wo Israel, ehe jenes Mittlers gedacht ist, als עֶבֶד יְהוָה vorgestellt worden, um zu begreifen, wie nun im Gegensatze zu jenem Heilande der Blinden und Gefangenen, das Volk Israel als der blinde und erlösungsbedürftige Knecht und Sendling Gottes bezeichnet wird. Hiemit beginnt eine neue Wendung der großen Weissagung, indem von nun an dem Volke des heilsgeschichtlichen Berufs gezeigt wird, daß es an sich selbst unfähig und unwerth ist, diesen seinen Beruf auszurichten, und zwar nicht Gesammtisrael im Gegensatze zu dem berufstreuen Israel, sondern das Volk schlechthin, abgesehen von solchem Gegensatze in seiner Mitte. Gemeinsame Schuld ist es, welche es zu büßen hat, wie denn der Prophet sich und alle Frommen miteinschließend V. 24 sagt יְהוָה זוּ חָטָאנוּ לוֹ. Der Beruf Israel's ist aber der eines Propheten der Menschheit oder eines Zeugen Gottes, wie es 43, 10 heißt, welcher, wenn die großen Entscheidungsthaten Gottes geschehen, auftreten und zeugen kann, daß der Gott Israel's solches vorhergesagt hat, damit die Welt inne werde, daß er allein Gott ist. Von den ersten Thaten Gottes, nämlich seinen Heimsuchungen Israel's mit der Zuchtruthe der heidnischen Macht, kann es schon bezeugen, daß sie so geschehen sind, wie er sie vorhergesagt. Jetzt aber sagt er an, was er nachmals thun, welches das Ende jenes Anfangs, die Rück-

---

377) Gesenius z. d. St.

seite der traurigen Gegenwart seyn wird [378]), daß Babel, die Weltstadt und Götzenstadt, fallen und Jerusalem, die heilige Stadt Gottes, wiedererstehen wird, beides durch den Dienst des völkerbezwingenden Herrschers aus Morgenland, das Eine zur Erlösung, das Andere zur Verherrlichung des Volkes Gottes. Erst wenn diese Entscheidungsthaten Gottes geschehen seyn werden, kommt Israel dazu, seinen Zeugenberuf zu erfüllen. Erst wenn es ausgeht aus Babel und flieht aus dem Chaldäerlande, wird es ansagen mit Jubelruf und kundthun bis an der Welt Ende: „Jehova hat seinen Knecht Jakob erlöst" [379]).

Jehova und die Götzen, Israel und die Völkerwelt, das ist der Gegensatz, in welchem sich der Inhalt von KK. 40—48 bewegt. Von dem Mittler der Heilsverwirklichung, welchen Jehova aus Israel erstehen läßt, ist hier nur eben so die Rede, wie von Kores, dem Eroberer, den er aus der Völkerwelt aufruft. In Bezug auf beide wird nur gezeigt, wie Jehova es ist, welcher seinen von ihm zuvorverkündigten und in seiner Gnade, nicht in Israel's Verdienst begründeten Rathschluß ausführt, es sey durch Kores, seinen Gesalbten oder durch seinen Knecht, den Träger seines Geistes. Von Kap. 49 an tritt jener Gegensatz zurück, es ist daher auch von Kores nicht mehr und nicht mehr vom Falle Babel's die Rede. Um Israel's Jetzt und Einst handelt es sich hier, welche Wandelung Gott mit ihm vor hat, wie und durch wen er sie innerhalb seiner selbst schaffen, und wer daran Theil haben wird und wer nicht. So bis K. 57, wo dann bereits der letzte, in KK. 58—66 durchzuführende Gegensatz zwischen dem Geschicke der Frommen und dem der Unfrommen, Zion's einerseits und seiner unwürdigen Kinder andererseits, eingeleitet ist. Wenn nun vorzugsweise in dem zweiten Hauptheile des Buchs von dem Mittler der Heilsverwirklichung gehandelt ist, so wird sich dieß aus dem angegebenen Inhalte desselben eben so erklären, wie aus dem des dritten, daß hier vornämlich die Buße Israel's, ihre Nothwendigkeit und ihre Frucht zur Darstellung kommt. Mit der Aussicht auf die schlüßliche Tröstung Israel's hat das Buch begonnen, mit einem Blicke auf die ewige Unseligkeit der

---

[378]) vgl. 42, 9; 48, 3—6. [379]) 48, 20.

Unfrommen, auf welche schon immer das Schlußwort des ersten und zweiten Theils hingewiesen, endigt dasselbe.

Wer ist es nun, der beim Beginne des zweiten Hauptheils die Völkerwelt vernehmen heißt, welche Bestimmung ihm Jehova jetzt zugesprochen? Wir können uns nicht auf 48, 16 berufen, von wo man entnehmen will, daß hier ein Mensch rede, welcher Gott der Herr ist[380]). Es hat sich uns bei anderer Veranlassung[381]) erklärt, wie dort die Rede Gottes in die seines Propheten übergeht. Hier aber geht nicht etwa nur umgekehrt die Rede des Sprechers in die Rede seines Gottes über, sondern wir sehen ihn im Unterschiede von dem Gotte, welcher ihm seinen Beruf gegeben, der Völkerwelt gegenübertreten und denselben vor ihr aussagen. Da er sich nicht nennt, so sind wir darauf angewiesen, aus dem, was er spricht, zu entnehmen, wer da spricht. Vor allem sehen wir, daß es nicht Israel ist, weder das berufene Volk, noch die berufstreue Gemeinde. Denn er sagt von sich, daß ihn Jehova dazu bestimmt habe, Jakob zu ihm wiederzubringen, die Stämme Jakob's, den Nachblieb Israel's herzustellen: wobei sich נְצִירֵי יִשְׂרָאֵל ebenso zu שִׁבְטֵי יַעֲקֹב verhält, wie vorher יִשְׂרָאֵל לֹא יֵאָסֵף, das Israel, welches nicht weggerafft wird[382]), zu יַעֲקֹב. Den שְׁאָר יַעֲקֹב, die פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל herzustellen, kann nicht Sache der berufstreuen Gemeinde Israel seyn[383]), da eben diese selbst es seyn wird, welche die Gerichte Gottes überwährt, um dann ein ganz heiliges Volk zu seyn[384]). Wenn also V. 3 das Verhältniß Jehova's zu dem Sprechenden mit den Worten ausgedrückt ist עַבְדִּי־אַתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־בְּךָ אֶתְפָּאָר, so ist da יִשְׂרָאֵל erstlich schon aus sprachlichen Gründen nicht Anrede, sondern Prädikat[385]), und zweitens nicht, wie 44, 23, das Israel, sondern der Israel[386]), an welchem sich Jehova verherrlichen will. Somit gibt sich aber der Sprechende als den zu erkennen, welcher persönlich ist, was Israel

---

380) wie Stier z. 49, 1. 381) erste Hälfte S. 88. 382) so einerseits gegen Gesenius, Hitzig, Umbreit, Knobel, Beck, Stier u. A., andererseits gegen Hengstenberg S. 278. 383) gegen Delitzsch a. a. O. S. 30. 384) vgl. z. B. Jes. 4, 3. 385) vgl. Stier z. d. St. 386) s. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 260.

als Volk, nämlich der Knecht Gottes für Vollbringung seines Werks an der Völkerwelt oder der zuvor sich selbst überlassenen Menschheit. Denn daß er das Volk Israel theokratisch herstellen und ein Licht der Heiden werden solle[387]), ist eine nicht minder unrichtige Inhaltsangabe für die vorliegende Stelle, wie daß ihn Jehova für den Unglauben des Bundesvolks durch die viel höhere Bestimmung der Erleuchtung aller Heidenvölker entschädigen werde[388]). Gegen Letzteres ist zu sagen, daß die Stelle gerade ausdrücklich von der פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל und ihrer Herstellung durch den Dienst des Knechtes Gottes spricht; gegen Ersteres, daß sie nur nebensächlich im Zwischensatze von derselben spricht, eigentlich aber und unmittelbar von dem Berufe des Mannes Israel an der außerisraelitischen Menschheit.

Und wer ist nun dieser Mann Israel? Kein Gegenwärtiger, nicht Jesaja, nicht blos als dieser Jesaja nicht, sondern auch nicht als Prophet, auch nicht der Prophet schlechthin[389]): Denn es heißt עַתָּה אָמַר יְהוָה: jetzt, wo Jehova in Begriff ist, ihn zum Lichte der außerisraelitischen Menschheit zu machen, in diesem Augenblicke hören wir ihn sprechen. Wir werden also in eben diesen Augenblick der nunmehr beginnenden Erlösung, nicht blos Israel's, sondern auch der übrigen Menschheit versetzt. Der alsdann Prophet ist, freut sich dessen, was ihm jetzt zugesagt wird, daß er das Licht der Menschheit, Gottes Heil für die ganze Welt werden soll. Von seiner Geburt an dazu bestimmt, Gottes Rüstzeug zu seyn, dazu ausgestattet mit der Macht des Wortes, dafür aufbehalten und unter Gottes Obhut aufgespart, hat er bis dahin, wo jenes Gotteswort an ihn ergangen, fruchtlos gearbeitet, und dieß seinem Gotte geklagt, dessen Sache es ist, ihm zu seinem Rechte, zum Erfolge seiner Mühe zu verhelfen. Und Gott wird ihm auch, jetzt wird er ihm dazu verhelfen. Was er an Israel, anscheinend vergeblich, gearbeitet hat, das lohnt sich ihm, indem nicht blos der Nachblieb Israel's durch ihn zur Bekehrung und zum Heile geführt, sondern auch die übrige Menschheit durch ihn aus der Finsterniß in Gottes Licht, aus dem Elend in Gottes Heil versetzt wird. So erlebt, der dann Prophet

387) so z. B. Knobel z. d. St. 388) so Hengstenberg Christologie I. 2. S. 258. 389) gegen m. Weissagg u. Erfüllg. I. S. 261.

ist, alles Prophetenthums endlichen Lohn und Erfolg. Ein Prophet aber ist er, und zwar nicht, insofern der Prophet Repräsentant des wahren Israel, sondern insofern er Gottes Sprecher, Mittler der göttlichen Wortoffenbarung ist. Denn von seinem Munde heißt es, daß ihn Gott einem scharfen, also kampfestüchtigen, sieghaften Schwerte gleich gemacht; und was ihm gegeben ist, zu thun, nämlich daß er Israel bekehre und herstelle, erinnert an das traurige Gegentheil, welches dem Jesaja bei seiner Berufung in Aussicht gestellt worden war [390]).

Wie Jesaja von dem Sohne David's weissagt, er, der Gottmituns, werde mitten in das Elend geboren werden, welches vom Hause David's verschuldet worden [391]), aber um dann, nachdem er aus Isai's abgehauenem Stamme als neuer Schößling hervorgekommen, zum Banner und Mittelpunkt für die ganze Völkerwelt zu werden [392]); eben so weissagt er auch von dem Propheten, in welchem sich der Beruf des Prophetenthums schlüßlich verwirklicht, er werde zuerst an der scheinbar fruchtlosen Mühe und an der Verachtung und Niedrigkeit des Prophetenthums Theil haben, verachtet von den Leuten, geknechtet unter Herren [393]) — denn was Israel überhaupt betrifft, das betrifft ihn zwiefach, da ihn, den Propheten, auch noch sein eigenes Volk mißachtet und mißhandelt —, bis ihm sein Gott zu einem Ausgange seiner Mühen und Leiden hilft, welcher ihn nicht blos zum dankbar verehrten Mittler des Volkes Gottes, sondern auch zum Gegenstande der Ehrfurcht aller Völker und ihrer Fürsten und Könige macht [394]). Insofern Jesaja selbst die Schmach des Prophetenthums erfahren hat, welche ihm diejenigen anthaten, die auf das Wort des Knechtes Gottes hätten hören sollen, redet er aus seiner eigenen Seele, was er 50, 4 ff. von dieser Schmach, aber auch von der Gewißheit, daß Gott dem Mißhandelten zu seinem Rechte helfen wird, schmerzvoll und siegesfreudig sagt. Aber es wird sich doch erst an jenem letzten der Propheten bewähren, daß ihm Jehova aushilft zum Siege, während, die wider ihn sind, vergehen müssen, wie ein Kleid, das die Motten verzehren.

---

390) Jes. 6, 9 ff. 391) Jes. 7, 14—15. 392) Jes. 11, 1 ff. 393) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 263. 394) Jes. 49, 7—8.

Er ist es denn auch, welcher aus der tiefsten Schmach zur höchsten Ehre kommt, wenn nun die Zeit vorhanden ist, daß Gott sein gefangenes Volk erlöse[395]). Völker und Könige werden dann ihn ehren, denn sie haben gesehen, was ihnen nicht gesagt worden, und sind inne worden, was sie nicht gehört haben. Israel hat es gehört, und ihm ist es gesagt worden, aber wer hat es geglaubt, und wer hat den Arm des Herrn erkannt, ehe er ihn durch seine thatsächliche Erweisung, durch seine mächtige Erlösungsthat vor aller Welt entblößt hat[396])? Ich habe früher[397]) den Zusammenhang von 53, 1 mit 52, 13—15 mißkannt, und gemeint, daß dort die Heiden sprechen, weil hier von ihnen die Rede gewesen. Aber ich sehe nun meinen Irrthum ein. Von den Heiden ist ja vorher gesagt, daß sie nicht gehört haben, was sie nun mit Augen sehen[398]). Also können sie es nicht seyn, welche sprechen oder in deren Namen gesagt wird מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ. Aber auch in der Propheten Namen ist es nicht gesagt[399]). Denn שְׁמֻעָתֵנוּ ist nicht שְׁמוּעָה אֲשֶׁר הִשְׁמַעְנוּ, sondern שְׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ[400]), und wie paßte zu dieser Annahme alles Folgende, was in der ersten Person Pluralis geredet ist? Das israelitische Volk ist es, mit welchem sich Jesaja eben so, wie 42, 24 oder 64, 5 zusammenschließt, um es bekennen zu lassen, wie blind es für den nun in Herrlichkeit offenbaren, zuvor aber in Niedrigkeit verborgenen Beruf jenes Knechtes Gottes gewesen.

Wir haben diesen seinen Beruf bisher immer für den eines Propheten, eines Mittlers der göttlichen Wortoffenbarung erkannt. Haben wir uns hierin geirrt, oder ist er an der jetzt vorliegenden Stelle ein anderer, als bisher? Der Prophet erscheint hier als Priester, welcher sich selbst opfert, sagt Umbreit[401]), und Delitzsch[402]) erkennt von hier aus, daß der Knecht Jehova's weder blos Prophet noch blos Priester noch blos König, sondern dieß alles zusammen ist, mehr als ein Prophet, weil die Völkerwelt auf sein Gesetz achtet, mehr als ein Priester, weil er sich selbst opfert, mehr

[395]) Jes. 52, 13. [396]) Jes. 52, 10. [397]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 265. [398]) vgl. Hävernick a. a. O. S. 238. [399]) gegen Stier z. d. St. S. 422. [400]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 267. [401]) S. 437. [402]) a. a. O. S. 34.

als ein König, weil er Könige durch seine Herrlichkeit in Beben versetzt. Mir däucht, genau genommen verhält es sich doch nicht ganz so. Was es mit diesem Knechte Gottes für eine Bewandniß hat, weiß der Leser aus 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 50, 4 ff. Gottes Recht und Willen zu lehren, ist er mit dem Geiste Gottes ausgerüstet, seinen Mund hat Gott zum scharfen Schwerte gemacht. Das Ohr thut er ihm auf, daß er Offenbarung höre, eine Zunge hat er ihm gegeben, welche das Wort recht redet, und die Gottesfürchtigen hören auf seine Stimme[403]). In allem dem ist er Mittler der Wortoffenbarung Gottes. Als solcher müht er sich, und ohne Anschein des Erfolgs; als solcher erfährt er Widerspruch, Schmach und Mißhandlung.

Von der Unansehnlichkeit, ja Traurigkeit seiner Erscheinung und seines Geschicks handelt nun die vorliegende Stelle in der Art, daß von seiner Verherrlichung auf dieselbe zurückgeschaut wird. Israel hat erkannt, daß sie Folge seiner Sünde und ihm zu Gute von Gott gewollt gewesen. Wenn nun hier das Geschick des Knechtes Gottes für Israel eine Frucht hat, welche es von seinem Priesterthum und Opfer nicht gewinnen konnte; so ist darum doch der Knecht Gottes keineswegs beides, Priester und Prophet, sondern es vergleicht sich, was Paulus von seinen Leiden sagt, welche er um der Gemeinde willen erfährt und erträgt[404]). Von einer priesterlichen Selbstopferung des Knechtes Gottes kann ich auch in K. 53 nichts finden. Daß die Worte יַזֶּה גּוֹיִם ein priesterliches Thun bezeichnen sollen, bedarf wohl keiner Widerlegung mehr[405]). Was aber die Stelle אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ betrifft, so gestehe ich die Härte zu, welche meiner frühern Erklärung derselben zum Vorwurfe gemacht worden[406]), kann aber auch jetzt nicht zugeben, daß נַפְשׁוֹ Subjekt zu תָּשִׂים sey[407]), indem es nicht Sache der Seele ist, ein Opfer zu bringen, und weil dann gerade die Hauptsache, nämlich worin die Schuldbuße bestehe, nicht ausgedrückt wäre. Aber wenn es sich damit auch anders verhielte, immer führten doch diese Aussagen von der Selbsthingabe

---

403) Jes. 50, 10. 404) Kol. 1, 24; vgl. 2 Tim. 1, 11—12. 405) vgl. Stier z. 52, 15, S. 418. 406) Umbreit u. Stier z. d. St. 407) so zuletzt Knobel u. Stier.

des Knechtes Gottes auf keine Priesterlichkeit desselben. Sein Beruf bliebe immerhin, Mittler der Wortoffenbarung Gottes zu seyn, und wenn ihn die Erfüllung dieses Berufs in den Tod bringt, ohne daß er sich dem entzieht, so ist dieß doch keine Leistung priesterlichen Berufs. Ebenso verhält es sich mit dem Vorgeben, der Messias erscheine hier auch als König. Es ist nicht gesagt, daß er König seyn wird, sondern nur daß er Gewaltige zur Siegesbeute haben oder daß er Gegenstand der Ehrfurcht von Königen und Völkern seyn soll. Beides, seine Bedrängniß zuvor und seine Herrlichkeit hernach, ist ganz in derselben Weise gezeichnet, wie anderwärts in diesem Buche die Bedrängniß und die Herrlichkeit Israel's oder Zion's. Kann man nun sagen, in dem Knechte Gottes, wie das Buch ihn zeichnet, sey beides, Königthum und Prophetenthum, oder mehr als beides zusammenbefaßt? Keineswegs, sondern was von seiner königlichen oder mehr als königlichen Herrlichkeit gesagt wird, ist nur Prädikat, nicht liegt es im Subjekt; als Ausgang seines Geschicks wird es vorhergesagt, und nicht als Bestandtheil seiner Berufsthätigkeit.

Wie Salomo betet, daß das Königthum, dessen gegenwärtiger Inhaber er selbst war, in der Person eines vollkommen gerechten und ewig herrschenden Königs zu seiner Vollendung, und somit Israel's Beruf zu seiner Erfüllung, der Welt Heil zu seiner Verwirklichung komme; Gleiches und in gleicher Weise sagt Jesaja in Bezug auf das Prophetenthum vorher. Daß es des Prophetenthums bedarf, jenen endlichen Ausgang der Dinge herbeizuführen, welchen Salomo vor sich sah, ist die Folge eines sittlichen Zustandes Israel's, welcher es unmöglich machte, die Verheißungen auf dem geraden Wege stetiger Vollendung des Königthums zur Erfüllung zu bringen; eines Zustandes, welcher nun aber auch den Mittler der göttlichen Wortoffenbarung nicht nur mit Israel durch die Weltmacht, sondern auch in und durch Israel selbst Leid und Trübsal erfahren ließ. Sein Geschick ist gleich dem des verheißenen Sohnes David's Niedrigkeit und Trübsal zuvor, Herrlichkeit und Hoheit darnach; nur mit dem Unterschiede, daß der Sohn David's unter den Folgen der Thorheit seines Hauses und Volkes und mit diesem leidet, der Träger des Wortes Gottes dagegen in Folge seiner Berufserfüllung und durch sein Volk selbst nicht minder, als mit demselben durch die heidnischen Dränger.

Daß aber dieser Mittler der Wortoffenbarung mit dem Sohne David's eine und dieselbe Person seyn werde, ist nirgend zu lesen. Auch bei Sacharja nicht, welcher doch den Propheten, den Priester und den Fürsten zur vorläufigen und vorbildlichen Wiederherstellung des Volkes und des Hauses Gottes zusammenwirken sieht. Wo sich ihm dieses gemeinsame Werk unter dem Bilde des goldnen Leuchters darstellt, sieht er die Bäume des Oels, welches den Geist Gottes bedeutet, zu beiden Seiten des Leuchters stehen, und in seine beiden das Oel empfangenden Schnauben ihre ölhaltenden und ölspendenden Zweigspitzen einsenken [408]. Denn ich kann meine Erklärung [409], daß unter den empfangenden Schnauben Josua und Serubbabel, unter den mittheilenden Zweigspitzen Haggai und Sacharja zu verstehen sind, obgleich inzwischen versichert worden, es sey gewiß nicht so [410], auch jetzt noch nicht für unrichtig halten. Und wie hier Priester und Fürst zusammengehören, der Prophet aber beiden gegenübersteht; so auch, wo Sacharja in dem Zusammenwirken Josua's mit Serubbabel eine Weissagung auf den Priester, welcher auch Herrscher seyn wird, zu erkennen und diese Erkenntniß zu versinnbildlichen bekommt: der Prophet tritt vor den Priester und setzt ihm die Krone des Herrschers aufs Haupt [411]. Auch dieß dürfen wir hinzufügen, daß derselbe Sacharja das eine Mal 9, 9—10 von dem Könige Zion's weissagt, welcher mild und friedlich erscheinen wird, ohne weltliche Machtmittel seine Friedensherrschaft über die Welt zu erstrecken, während er das andere Mal 11, 4 ff. den Träger des weltregierenden Wortes Gottes, welchen Israel zuletzt mit schnödem Lohne abfertigt, in seiner eigenen, des Propheten, Person darstellt.

Bei Maleachi aber tritt das Königthum ganz zurück hinter einer Gottesoffenbarung, welche, der sinaitischen gleichartig, eine Gott wohlgefällige Gemeinde herstellen wird. Der Mittler dieser abschließenden Gottesoffenbarung wird von dem Boten, welchen Jehova vor sich her senden will, so deutlich unterschieden, daß es unbegreiflich ist, wie man noch immer beide für eine und dieselbe Person halten kann [412]. Die Offenbarung Jehova's und die des Bundesmittlers

408) Sach. 4, 1 ff. 409) Weissagg u. Erfüllg I. S. 345—6. 410) Umbreit z. d. St. 411) Sach. 6, 9 ff. 412) so zuletzt noch Stähelin d. mess. Weissaggen d. A. T. S. 137; Hitzig z. d. St. 2. Aufl.

ist eine und dieselbe. Sie geschieht den Frommen zum Heil, den Unfrommen zum Verderben. Damit sie aber Heil und nicht blos Verderben bringen könne, sendet Jehova einen Bußprediger unmittelbar vor sich her, welcher Alt und Jung bekehre. Hengstenberg[413]) meint, das הִנֵּה und פִּתְאֹם lasse nicht an einen ganz leeren, fünfhundertjährigen Zeitraum denken, sondern diese Weissagung müsse Alles umfassen, wodurch Gott von Maleachi's Auftreten an sein Volk zur Buße zu leiten suche. Aber הִנֵּה weist auf das hin, dessen Eintreten beachtet werden soll, weil dann, ehe man sich's versieht, also פִּתְאֹם, auch das andere, das unwiederbringlich abschließende Ereigniß eintreten wird. Das פִּתְאֹם setzt also vielmehr außer Zweifel, daß der Bote, welchen Jehova vor sich her sendet, nicht jetzt, sondern unmittelbar vor der schlüßlichen Offenbarung Jehova's erscheinen soll. Es wird eine letzte Bußmahnung durch eines Propheten, eines Elia Mund ergehen: wer dann nicht hört, dem wird jene Gottesoffenbarung, deren Mittler die vollkommene Gottesgemeinde herstellt, nicht zum Heil, sondern zum Verderben gereichen.

Das neutestamentliche Zeugniß.

So sprach der Prophet, auf welchen vor dem Anbruche der neutestamentlichen Zeit kein anderer mehr folgen sollte. Denn es ging mit dem Prophetenthum ähnlich wie mit dem Königthum. Nicht eine zusammenhängende Reihe von Propheten, wie sie seit Samuel's oder Elia's Zeiten auf einander gefolgt waren, schloß sich ab in jenem letzten Propheten, welcher den schmerzenreichen Beruf des Prophetenthums zu Ende bringen und den Anfang der Herrlichkeit an sich erleben sollte, Träger des Wortes Gottes und seiner Schmach zuvor und Träger der Herrlichkeit Gottes darnach. Jahrhunderte lang war Israel allein auf das geschriebene Wort der Weissagung angewiesen. Mit dem Worte, welches Zacharias, und mit dem, welches Maria vernahm, begannen die Offenbarungen nach langem Schweigen wieder: jenes redete von dem Propheten, welchen Gott vor seiner nun erfolgenden abschließenden Offenbarung hersenden[414]), dieses von dem Könige, welchen er auf den Thron seines Vaters David setzen wolle[415]). Den Propheten wird Zacharias zeugen, den König wird Maria gebären. Aber schon Simeon er-

---

[413]) Christol. d. A. T. III. S. 402. [414]) Luc. 1, 17. [415]) Luc. 1, 32.

kannte in dem Kinde Maria's den Knecht Gottes, von welchem Jesaja geredet, und sprach daher von dem Widerstreite, der sich wider ihn erheben, und von dem Leiden, welches ihn treffen und seiner Mutter durch's Herz gehen werde[416]). Als aber dann der Täufer auftrat und zur Buße rief, weil unmittelbar hinter ihm drein komme, der mit Feuer und Geist taufen, mit Geist die Gemeinde Gottes verklären, mit Feuer sie läutern werde, also jener מַלְאַךְ הַבְּרִית, von welchem der letzte der alttestamentlichen Propheten gesagt hatte[417]); wußten die Juden nicht, daß der, welchen er ankündigte, beides sey, der Knecht Gottes oder der Prophet und der Christ Gottes oder der König[418]). Und der Täufer selbst erkannte so wenig klar, daß er beides in einer Person seyn müsse, daß er schier an Jesu irre ward, als er ihn nur eben dasselbe Werk fortführen sah, welches er selbst angefangen hatte[419]).

Denn der vor seiner Empfängniß als der verheißene Erbe des Thrones David's angekündigt, nach seiner Geburt von den Magiern als der König der Juden begrüßt worden war, begann seine Thätigkeit an dem Gemeinwesen Gottes als Mittler göttlicher Wortoffenbarung, und setzte sie fort als der Prophet seines Volks, dort anhebend nach seiner Salbung mit dem heiligen Geiste, hier endend mit seiner Selbstdargabe in das Todesleiden[420]). Nicht als ob er vor seiner Salbung mit dem heiligen Geiste seiner Bestimmung zum Erlöser der Welt noch nicht bewußt[421]), oder als ob dieselbe nur die Bezeichnung des Augenblicks gewesen wäre, wo er dieser seiner Bestimmung voll bewußt geworden[422]). Nicht ein Vorgang seiner Entwicklung ist seine Salbung gewesen, sondern etwas, das ihm widerfahren; nicht etwa der Anfang eines Ausströmens des Geistes aus ihm oder ein Hervorbrechen seiner innern Lichtnatur[423]), sondern ein Kommen des Geistes über ihn. Nicht der Sohn bethätigte da seine Gemeinschaft mit dem Vater im Geiste, sondern der Vater bethätigte die seine mit dem Sohne durch den Geist. So lehrt es uns die Versinnbildlichung

---

416) Luc. 2, 34—35. 417) Matth. 3, 11—12. 418) Joh. 1, 20—21. 419) Matth. 11, 2—3. 420) gegen Nitzsch System d. christl. Lehre S. 275. 421) Ebrard christl. Dogm. II. S. 188. 422) Nitzsch a. a. O. 423) Lange d. Leben Jesu II. 1. S. 184.

des an sich unsichtbaren Vorgangs. Denn indem sich für des Täufers und des Getauften Auge der Himmel erschloß, und eine Erscheinung wie einer Taube herabkam, auf Jesu Haupt sich niederließ und auf demselben ruhen blieb, versinnlichte sich ein unsichtbares Ueberkommen des Geistes Gottes gleich demjenigen, welches Maria widerfahren ist, als sie den Sohn Gottes empfangen sollte. Der Geist überkam nämlich Jesum nicht als der in ihm gegenwärtige, sondern als der überweltlich in Gott seiende, nicht als der Geist der heiligen Gemeinschaft, in welcher Jesus von seiner Geburt an mit dem Vater gestanden, sondern als Geist der Macht, dessen er, weil er Fleisch und Blut war, zur Ausrichtung des Werkes Gottes an der Welt bedurfte, und auf welchen er, weil er dem Vater unterthan und ein Knecht geworden war, zu warten hatte, um von ihm zum Beginne seines Werks bestimmt zu werden[424]). Kraft Wirkung dieses Geistes des Wunders geschah von da an alle Selbstbethätigung Jesu an der Welt[425]); voll desselben[426]), in der Kraft desselben[427]) handelte er.

Und was ist es nun, das er von dem an gethan hat? Die Evangelien berichten es, aber nicht so gleichmäßig, daß sich eine hinreichend bestimmte Antwort auf diese Frage ohne Weiteres geben ließe. Wir müssen uns die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit der evangelischen Berichterstattungen vergegenwärtigen. Nur bei Matthäus und Marcus macht die Gefangensetzung des Täufers einen entschiedenen Abschnitt, daß man unterscheidet, was Jesus gethan, als er von dem Auftreten, und was er gethan, als er von der Gefangensetzung des Täufers hörte. Auf die erstere Nachricht ging er, sich von Johannes taufen zu lassen, auf die letztere, das abgebrochene Werk desselben fortzuführen. Bei Lucas finden wir diese scharfe Scheidung nicht, wie er denn seine Erzählung von der Thätigkeit und Wirksamkeit des Täufers schon gleich bis auf die Gewaltthat geführt hat, durch welche derselben ein Ende gemacht worden. Ohne Rücksicht auf das zeitliche oder auf das innere Verhältniß, welches zwischen der Gefangenlegung des Täufers und dem Anfange der galiläischen Thätigkeit Jesu besteht, erzählt und schildert er zuerst das Wirken des

---

[424]) vgl. erste Hälfte S. 164. [425]) Matth. 4, 1. [426]) Luc. 4, 1. [427]) Luc. 4, 14.

Einen, hernach das des Andern. Aehnlich ist es bei Johannes, dessen Erzählung überdieß erst diesseits der Taufe Jesu beginnt. Aber wenn bei ihm die Gefangensetzung des Täufers keinen bemerkbaren Abschnitt zwischen einem frühern und einem spätern Thun Jesu bildet, so hat dieß seinen Grund darin, daß sein Augenmerk auf den Widerstreit der Juden gegen Jesus gerichtet ist. Wie dieser Widerstreit von dem ersten öffentlichen Erscheinen Jesu bis zum letzten Tage seines Wirkens immer der gleiche geblieben, während er sich ihnen doch weder später noch minder wirksam kundgegeben, als denen, welche an ihn gläubig geworden, diese Thatsache darzustellen, bedurfte es vorzugsweise solcher Erzählungen, welche von Jesu Festbesuchen handelten, und bedurfte es keiner Unterscheidung zwischen der Weise, wie Jesus vor, und wie er nach des Täufers Gefangenlegung thätig gewesen. Wenn nun also das johanneische Evangelium von einem öffentlichen Wirken Jesu neben dem des Täufers berichtet, ohne herzuheben, wie dasselbe nach des Täufers Gefangensetzung ein anderes geworden, als es vorher gewesen, und wenn umgekehrt Matthäus und Marcus erzählen, wie Jesus an des Täufers Statt der Prophet seines Volks geworden, ohne zu erwähnen, welches seine Thätigkeit vor des Täufers Gefangensetzung gewesen; so ist diese Verschiedenheit nicht Folge widersprechender Ueberlieferung oder einseitiger Kenntniß dieser Geschichten, sondern erklärt sich aus verschiedener, dabei jedoch gleichberechtigter Absicht der Erzähler, und hindert uns nicht, das Eine wie das Andere gleicher Weise als geschichtliche Wirklichkeit anzuerkennen. Das Wirken des Propheten Israel's stellen Matthäus und Marcus dar, Johannes die Selbstbezeugung des Sohnes Gottes. Jenes tritt da ein, wo das des Täufers zu Ende ist; diese dagegen beginnt mit Jesu Bestätigung des noch fortdauernden Zeugnisses des Täufers.

Denn damit hebt ja das johanneische Evangelium an, daß es berichtet, wie der Täufer auf Jesum als auf den verheißenen Täufer mit heiligem Geiste hingewiesen, und wie sich Jesus denen, welche solchem Zeugnisse glaubten, als den von dem Täufer Bezeugten erwiesen, und dem Werke desselben, indem er selbst auch taufte oder vielmehr seine Jünger taufen hieß, bestätigendes Zeugniß gegeben hat. So trat er in die Gemeinschaft der öffentlichen Thätigkeit des Täu-

fers ein, dessen Beruf war, auf die nahe Offenbarung des Himmelreichs zu bereiten. Denn es ist unrichtig, wenn Luthardt[428]) dieses Taufen Jesu einen Anfang seiner Gründung des Himmelreichs nennt, während doch dasselbe von dem Taufen des Johannes nicht verschieden war. Aber so lange der Täufer selbst noch in Thätigkeit stand, konnte Jesus sich auch wieder zurückziehen aus der Oeffentlichkeit, wenn sein Thun dem des Täufers mehr eine Störung, als eine Förderung ward. Ich kann Joh. 4, 1—3. 43—44 nicht anders verstehen, als daß Jesus so gethan, indem er das Taufen in Judäa aufgab und nach Galiläa zurückkehrte[429]). Jede andere Auffassung des dort angegebenen Grundes, warum er Judäa verlassen und nach Galiläa gegangen, scheint mir dem Wortlaute jener Stellen oder dem Zusammenhange, in welchem dieß erzählt wird, zu widerstreiten. Was soll die Bemerkung V. 2 „wiewohl Jesus nicht selbst taufte, sondern seine Jünger", welche ja doch nichts austrägt, die Feindschaft der Pharisäer gegen den Herrn als grundlos darzustellen, was soll, sage ich, diese Bemerkung, wenn sie nicht dazu dienen will, den Pharisäern allen Schein des Grundes zu nehmen, womit sie das Thun Jesu benützen mochten, um das Werk des Täufers zu verdächtigen? Daß Jesus nun auch tauft neben Johannes, ist den Jüngern des Letztern anstößig, weil er dadurch die Wirksamkeit des Täufers zu beeinträchtigen scheint; Pharisäer aber können dieselbe Thatsache dazu mißbrauchen, entweder den Beruf des Täufers oder die Wahrheit seines Zeugnisses von Jesu anzufechten. Dort sehen wir, wie der Täufer vor dem Höhern zurückzustehen, und in dem Maße, als derselbe zunimmt, abzunehmen bereit ist. Hier dagegen sehen wir, wie Jesus nur daran gelegen ist, daß das Volk Gottes seinen Fortgang nehme, und nicht daran, für seine Person Ansehen und Geltung zu gewinnen. Man hat mir entgegnet, Jesus würde ja vorhergewußt haben, daß man sein Taufen zum Nachtheile des Täufers ausbeuten könne und werde, so daß er entweder dasselbe unterlassen, oder wenn nun geschah, was er voraussehen konnte, nicht davon abgelassen haben würde[430]) Allein eben dieß

---

[428]) de compos. ev. Joann. S. 27. [429]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 86. [430]) Luthardt a. a. O. S. 31.

ließe sich auch gegen die gewöhnliche Auffassung sagen, der zufolge sich Jesus vor der drohenden Feindseligkeit der Pharisäer zurückgezogen haben soll. Er mußte ja thun, was die Ordnung des Werkes Gottes mit sich brachte, mußte also in den Tagen des Täufers an dessen Berufsarbeit so lange in der ihm geziemenden Weise Theil nehmen, als ihr dieß zur Förderung gereichen konnte. Als aber seine Betheiligung wider den Täufer mißbraucht werden sollte, zog er sich in die Stille zurück, abzuwarten, wann und wie ihn der Vater in eine neue Weise öffentlicher Thätigkeit zurückrufen wollte. Nicht daß er nun erst darauf verzichtete, in seinen Fleischestagen sein Reich zu gründen und seine Gemeinde zu bilden[431]). Aber einen neuen Weg schlug er allerdings nachher ein, Israel für die Offenbarung des Himmelreichs zu bereiten.

Absichtlich bezeichnet Matthäus, was Jesus angehoben, nachdem der Täufer gefangen gelegt war, mit eben denselben Worten, wie das, was der Täufer bis dahin gethan hatte. Von Beiden heißt es, daß sie verkündeten und sagten: „Werdet andern Sinnes, denn das Himmelreich ist kommen." Hierdurch wird Jesu mit des Täufers Gefangenlegung anhebendes Thun als Fortführung des Berufswerks des Täufers dargestellt. Nur daß Jesus nicht tauft und der Täufer keine Wunder gethan hat. Das Taufen hörte auf, und statt desselben begannen die Wunderheilungen und Wunderhülfen, welche Jesum als den Heiland und Bringer des Himmelreichs darstellten, als welchen er nicht wie Johannes einen Andern, sondern sich selbst kund gab. Aber dieser Unterschied zwischen dem Täufer und Jesu hindert nicht anzuerkennen, daß Letzterer in das Werk des Erstern fortführend eingetreten. War doch Johannes aus Mitten seiner Berufsthätigkeit weggenommen worden, ehe dieselbe zu einer Entscheidung Israel's für oder gegen sein Zeugniß geführt hatte. Daher ward Jesus an seiner Statt Israel's Prophet, und blieb es, bis sein Volk, insonderheit die Obrigkeit desselben, zu solcher Entscheidung gebracht war. Zuvor des Täufers Gehülfe, war er nun sein Nachfolger, aber freilich weder zuvor blos Gehülfe, noch jetzt blos Nachfolger,

---

[431]) Luthardt d. joh. Ev. I. S. 386.

indem er ja nicht blos zeugte von dem Lichte, sondern das Licht selbst war. Beide Male übte er, anders, so lange Israel an dem Täufer seinen Propheten hatte, anders, nachdem ihm derselbe genommen war, eine Thätigkeit an dem Gemeinwesen Gottes, welche nur Vermittelung einer Glauben fordernden Selbstbezeugung Gottes, nämlich Bezeugung des nunmehrigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, genannt werden kann.

Es ist hergebracht, von Jesu dreifachem Amte so zu handeln, als ob er, nur nicht unmittelbarer, sondern mittelbarer Weise, auch jetzt noch prophetische Thätigkeit übte, und dieselbe auch vor seinem öffentlichen Auftreten und abgesehen davon[432]) geübt hätte; als ob sich sein priesterliches Thun über sein ganzes Leben hienieden und, wenigstens das der Vertretung, in alle Ewigkeit erstreckte; als ob er sein königliches auch schon in seinen Fleischestagen gethan, durch seine Wunder oder durch seine kirchestiftenden Anordnungen sich als König erzeigt hätte. Die Schrift meint es nicht so. Wenn Jesus für seine Jünger betet, so hat es damit keine andere Bewandniß, als mit Jesaja's Gebete für die seinem Zeugnisse gläubig Gewordenen[433]); auch geht solches Beten unmittelbar in Lehrrede über oder umgekehrt[434]). Aber auch seine Wunder gehören seiner Prophetenthätigkeit an, nicht minder als die eines Elia oder Jesaja der ihrigen. Sie sind verkörperte Worte, nicht Thaten der Herrschaft, sondern Zeugnisse der Wahrheit[435]). Endlich solche Dinge, wie Berufung von Jüngern, Ertheilung persönlicher Verheißungen an sie oder Anbefehlung von Ordnungen und Bräuchen für ihr künftiges Gemeinleben[436]) hat man vollends keinen Grund für königliche Bethätigungen zu nehmen. Ist es doch der Propheten Sache nicht nur, Lehre vorzutragen, sondern auch der Gemeinde für einzelne Fälle oder in ihren einzelnen Gliedern Gottes Wort zuzueignen und sie mit demselben zu verwalten und zu ordnen. Auch Elia berief den Elisa, auch Jesaja gab dem Hiskia, Jeremia dem Baruch oder Ebedmelech persönliche Verheißung; und daß Mose gesetzgeberische Anordnungen

---

[432]) s. z. B. Ebrard christl. Dogm. II. S. 250. [433]) Jes. 8, 16. [434]) Joh. 17, 1; Matth. 11, 25 ff. [435]) vgl. Martensen d. christl. Dogm. S. 339. [436]) s. z. B. Nitzsch Syst. d. christl. Lehre S. 289.

getroffen, ging so wenig über den Beruf der Mittlerschaft göttlicher Wortoffenbarung hinaus, daß er gerade in dieser Beziehung θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων genannt wird[437]). Man hat sich darauf berufen[438]), daß sich Jesus selbst, als er vor Pilatus stand, einen König genannt hat[439]). Aber Jesus fügte gleich hinzu, welches in dieser Welt seine einzige Machtübung sey, nämlich durch das Zeugniß der Wahrheit und für dasselbe Glauben zu wirken. Damit sagt er selbst, daß er, obgleich König, nämlich der Erbe David's, doch nicht dazu in der Welt sey, königliche Macht zu üben, sondern Lehrer der Wahrheit zu seyn. Denn dieß ist die Meinung seiner Antwort, und nicht wie man sie gewöhnlich faßt, daß sein Königthum die Wahrheit sey[440]), oder daß sein königlicher Beruf im Zeugnisse der Wahrheit bestehe[441]). Sie dient also, recht verstanden, unserer Anschauung, wornach der König des Himmelreichs in seinen Fleischestagen nur Mittler göttlicher Selbstbezeugung, nicht göttlicher Machtwirkung gewesen ist, und eines Propheten, nicht aber eines Königs Thätigkeit geübt hat, vielmehr zur Bestätigung, als zur Widerlegung.

So wenig wir aber königliches Thun in seinem Fleischesleben finden, eben so wenig prophetisches Thun in seinem Leben der Verklärtheit. Daß der verklärte Heiland durch Selbstbethätigung an seinen im Fleische lebenden Gläubigen eine Thätigkeit der Letzteren wirkt, welche seiner eigenen Prophetenthätigkeit, die er in seinen Fleischestagen geübt hat, gleichartig ist, berechtigt keineswegs dazu, dieses sein Thun selbst ein prophetisches zu nennen. Der Prophet ist der Gesendete, in welchem der Geist Gottes wirkt, ihn zum Verkündigen der Wahrheit zu treiben und zu befähigen. Der verklärte Christus aber sendet die Seinen, und wirkt durch seinen Geist in ihnen, daß sie ihn verkündigen. Lassen wir es also bei der Unterscheidung des Briefs an die Hebräer, welcher das prophetische Wirken Christi, des ἀπόστολος, auf seine Fleischestage beschränkt, und so gegen sein mit seinem Hingange zum Vater anhebendes königlich

---

437) Hebr. 3, 5. 438) so z. B. Schleiermacher d. christl. Glaube II. S. 150. 439) Joh. 18, 36 — 37. 440) Lücke z. d. St. 441) Tholuck z. d. St.

priesterliches Wirken abgränzt[442]). Daß aber innerhalb seines irdischen Lebens seine mittlerische, zunächst also prophetische Thätigkeit erst nach seiner Taufe begonnen und nach des Täufers Gefangensetzung neu begonnen hat, ist dem evangelischen Bilde seines Lebens so wesentlich, daß Verrückung dieser Gränze ein Hauptmerkmal des Apokryphischen ist. Und wenn man eine prophetische Thätigkeit Jesu im Status privatus und im Status publicus unterscheidet, und erstere darein setzt, daß er mit seinem ganzen Seyn und Thun das Offenbarungswort des Vaters gewesen[443]; so stellen wir dem unsere Unterscheidung des gerechten Verhaltens und des mittlerischen Thuns entgegen: bei welcher nicht nöthig ist, den Abschnitt, welchen seine Taufe macht, bis zur Unkenntlichkeit zu verwischen, und mit dem Namen einer Berufsthätigkeit zu bezeichnen, was nur überhaupt Art und Wesen der Person ist.

Von der so gemeinten und so beschränkten Mittlerschaft göttlicher Selbstbezeugung gilt nun alles das, was wir von ihr gesagt haben. An das Volk der vorbildlichen Heilsgeschichte und in der hierdurch bedingten Form ist das Zeugniß Jesu geschehen, und zum Inhalte hatte es das nunmehrige, das mit seiner Erscheinung gegebene Verhältniß Gottes und der Menschheit. Dieß alles gehört unerläßlich zur nähern Bestimmtheit seines prophetischen Thuns, indem sich nur so das Bild der Selbstbeschränkung vollendet, in welcher er die Mittlerschaft der göttlichen Selbstbezeugung geübt hat. Nicht anders hat er der Welt die Wahrheit kund gemacht, als indem er sie seinem Volke kundmachte. Denn daß er den Leuten von Sychar das Geheimniß des Reiches Gottes nicht vorenthalten, und dem samaritischen Weibe so geradezu, wie sonst nirgend, daß er der Messias sey, kundgegeben hat, ist eine Ausnahme gleich der Wunderhülfe, welche er sich von dem kananäischen Weibe hat abdringen lassen, und ändert nichts an der Regel, daß er nur zu den verlorenen Schafen Israel's gesendet war[444]). Seinen Jüngern verbot er ausdrücklich, wenn er sie aussendete, heidnisches oder samaritisches Gebiet aufzusuchen[445]); und als am letzten Tage seiner öffentlichen Lehrthätigkeit Hellenen ihn

---

442) Hebr. 3, 1; 2, 3. 443) Ebrard a. a. O. 444) Matth. 15, 24. 445) Matth. 10, 5.

zu sehen begehrten, erkannte er hierin ein Zeichen, daß sein irdischer Zeugenberuf erfüllt und die Stunde seines Hingangs, seiner Verklärung vorhanden war[446]).

Nach dieser Beschränkung seiner prophetischen Thätigkeit auf Israel bestimmte sich denn auch Inhalt und Form seiner Verkündigung. Man sollte nicht so allgemein sagen, er habe den Willen Gottes oder die ewige Wahrheit oder Gesetz und Evangelium verkündigt. Weil er zu denen redete, welche die heilige Schrift und das Zeugniß des Täufers kannten, so lehrte er mit Voraussetzung dieser Kenntniß und im Anschlusse an dieselbe, welches die heilsgeschichtliche Gegenwart und welches ihre Forderung an das jetzt lebende Geschlecht sey. Dieß stellt sich dar, wenn man sieht, wie Matthäus die Verkündigung des Herrn in die Worte faßt: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Unter dem Himmelreiche ist nicht sowohl, wie Tholuck[447]) erklärt, ein gegliedertes Gemeinwesen zu verstehen, welches sein Princip in dem Willen des persönlichen Gottes hat — Gemeinwesen ist ἐκκλησία —, als vielmehr diejenige Ordnung der Dinge, in welcher der gnädige Machtwille Gottes zu seinem Vollzuge gekommen und nun allein wirksam ist. Denn zwischen den beiden Bezeichnungen Himmelreich und Reich Gottes besteht kein anderer Unterschied, als daß jene im Gegensatze zu irdischem, diese im Gegensatze zu ungöttlichem Wesen gebraucht wird. Daß nun eine solche Ordnung der Dinge zu erwarten sey, war durch die alttestamentliche Weissagung und Schrift gewiß, welche davon sagte, daß Jehova einst König seyn, allein Macht üben werde[448]). Hört aber alle Machtwirkung auf, welche dem Gotte Israel's widerstreitet, so ist für die Gemeinde dieses Gottes das Ende aller Uebel und der Anfang vollkommenen Heils vorhanden: eine Hoffnung, welche in den danielischen Vorhersagungen, bei denen es sich um den Gegensatz gegen die Gestaltungen der irdischen Weltmacht handelt, den Ausdruck bekommen hat, der Gott des Himmels werde das Königthum seinem Volke geben[449]).

Des Täufers und dann auch Jesu Verkündigung lautet nun vor

---

[446]) Joh. 12, 20 ff. [447]) Auslegg d. Bergpredigt Christi S. 85. [448]) Exod. 15, 18; Ps. 97, 1; Jes. 52, 7 u. o. [449]) Dan. 2, 44.

allem dahin, daß die Zeit vorhanden sey, wo diese Hoffnung ihre Erfüllung finden solle; so zwar, daß der Täufer Jesum bereits als den bezeichnet hat, welcher dieselbe zur Erfüllung bringen werde, welche Aussage desselben Jesus als bekannt voraussetzt. Sonach ist in Jesu Zeugnisse von der Nähe des Himmelreichs des Täufers Zeugniß über ihn selbst enthalten, und Jesus sagt nie, daß das Reich Gottes komme, ohne zugleich damit zu erkennen zu geben, daß er der ist, welcher kommen sollte, dasselbe zu offenbaren. Wir sagen also richtig, daß das Zeugniß Jesu die Gegenwart der Heilsgeschichte oder das nunmehrige Verhältniß Gottes zur Menschheit und darum vor allem ihn selbst, in welchem dieses Verhältniß verwirklicht ist, zum Gegenstande und Inhalte habe. Dieses Zeugniß fordert Glauben, Glauben, daß das Reich Gottes kommt, daß es jetzt kommt, also wiederum vor allem Glauben an ihn selbst. Zu solchem Glauben gelangt aber nicht, wer nicht andern Sinnes wird, als der Mensch von Natur ist, oder er faßt nur einen Glauben, welcher dieses Namens nicht werth ist, indem er sich über das Wesen des Reiches Gottes selbst betrügt, als ob dessen Glückseligkeit möglich wäre ohne Heiligkeit. Der Herr mahnt deshalb zur Sinnesänderung, und kennzeichnet die Sinnesweise, welche der rechte Glaube mit sich bringt. So wird seine Verkündigung der Heilsgegenwart zur Forderung eines derselben entsprechenden Verhaltens. Zur Vorhersagung aber wird sie, indem die Verwirklichung des verheißenen Heils mit der Erscheinung seiner Person nur erst begonnen hat, und die Vollendung derselben von dieser Gegenwart aus sich neu gestaltet und neues Licht empfängt.

In diese Mannigfaltigkeit breitete sich die Selbstbezeugung Jesu aus, nachdem er, der Bringer des Heils, sich dazu herbeigelassen, auch der Lehrer desselben, erst der höhere Gehülfe, dann der größere Nachfolger des Täufers zu werden. Hinsichtlich der Form aber, in welcher er seine Verkündigung gab, ließ er sich durch das Verhältniß des Volks, dessen Lehrer er geworden, zu seiner heiligen Schrift bestimmen. Mit ihren Worten redete er, ihr entnahm er die Beweise für sein Zeugniß, als ihre Erfüllung stellte er seine Erscheinung, sein Thun, sein Geschick dar, wodurch er einerseits sich und sein Zeugniß dem Verständnisse und dem Glauben der Schriftkundigen

nahe brachte, andererseits die Schrift den an ihn Gläubigen erschloß. Dieß alles braucht nur in Erinnerung gebracht, nicht einzeln in den Evangelien aufgezeigt zu werden.

Sechster und siebenter Satz.

Der Sohn David's ist Israel's Lehrer, der König des Himmelreichs Prophet desselben geworden. Weil er den Glauben nicht fand, mit welchem ihn sein Volk hätte aufnehmen sollen, fing er sein Mittlergeschäft damit an, von sich selbst zu zeugen, um durch diese Selbstbezeugung den Glauben zu wirken. So geschah es, daß sich Jesaja's Weissagung erfüllte, der zufolge das Prophetenthum in seinem letzten, das Heil nicht blos verkündigenden, sondern auch schaffenden Träger durch die tiefste Schmach des Leidens hindurch zur offenbaren Herrlichkeit geführt werden sollte. Die Aussage dieser Thatsache lautet bei uns dahin, daß Jesus erstens durch sein Volk den Tod des Verbrechers gestorben, daß er zweitens diesem Tode nur dadurch verfallen, weil er sich auch dieser äußersten Wirkung des gottfeindlichen Willens gegenüber bewähren wollte, daß er drittens mit dieser Vollendung und diesem Ausgange seines Berufslebens ein in seiner Person verwirklichtes Verhältniß Gottes und der Menschheit hergestellt hat, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt war. Wir sind hier in dem Falle, nicht sowohl beweisen zu müssen, daß die Schrift dieß alles lehrt, als vielmehr, daß alles, was die Schrift von Jesu Tode lehrt, in dieser unserer Aussage enthalten ist. Jesu Leiden und Sterben.

Die Thatsache, daß Jesus solchen Ausgang genommen, will vor allem in ihrem Zusammenhange mit der heiligen Geschichte alten Testaments erfaßt seyn. Wir müssen zusehen, einerseits, welches Geschick dort der Gerechte und der Mittler des Heils erfährt, und andererseits, wie dort ein nicht mehr durch die Sünde bedingtes Verhältniß Gottes und des Menschen hergestellt wird.

Was das Erstere anlangt, so steht bedeutungsvoll am Eingange der alttestamentlichen Geschichte Abel's Tod. Wo zuerst Gerechter und Ungerechter neben einander waren, hat Gott den Gerechten in des Ungerechten Hand gegeben. Dem Hasse Kain's gegen Abel, zu welchem er keinen andern Grund hatte, als daß er den nicht neben sich leiden mochte, welcher Gottes Zeugniß für sich hatte, wurde Das Leiden des alttestamentlichen Gerechten und Mittlers.

Raum gegeben, sich im Morde des Gerechten zu vollbringen. Hiemit war ein für alle Mal gesagt, wie der Feind Gottes innerhalb der Menschheit selbst an dem Hasse des Ungerechten wider den Gerechten die Waffe finden werde, mit welcher er den Weibessaamen in die Ferse sticht, ehe ihm derselbe den Kopf zertritt. Gehen wir von dem Anfange der Menschheit zum Anfange der Gemeinde Gottes über, so stellt sich neben jenes Widerfahrniß eine That der Selbstbewährung, welche zweitens lehrt, daß sich der Glaubensgehorsam, welcher nöthig ist, damit eine Gemeinde Gottes werde, bis in den Tod bewähren muß. Es ist da freilich ein Anderer, dessen Glaubensgehorsam sich bewährt, und ein Anderer, welcher in den Tod gegeben wird. Aber da Abraham erst in seinem Sohne und nur in diesem Sohne[450]) Anfänger der Gemeinde Gottes wird, so begibt er, indem er auf Gottes Geheiß den Sohn in den Tod zu geben sich anschickt, so zu sagen sein eigenes Leben, nämlich seine Hoffnung, Anfänger der Gemeinde Gottes zu werden, so viel an ihm ist, in den Tod. Aber die alttestamentliche Gottesgemeinde sollte ja auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung entstehen: daher gab ihm Gott den Sohn zurück, ohne die Opferung desselben geschehen zu lassen. Allein Abraham hatte ihn doch bereits dahingegeben, nicht auf die Gefahr hin, daß die Verheißung unerfüllt bleibe, sondern in der Glaubenszuversicht, daß selbst der Tod Gotte die Erfüllung derselben nicht unmöglich mache[451]).

Die Mittlerschaft der ersten Herstellung und der vorläufigen Vollendung der Gottesgemeinde ist nicht ohne ein Widerfahrniß ähnlich dem des Abel, und die Mittlerschaft ihrer Zubereitung für die schlüßliche Vollendung nicht ohne eine Bewährung des Glaubensgehorsams ähnlich der des Abraham. Mose, der Mittler ihrer ersten Herstellung, kam durch den widerspenstigen Unglauben seines Volks, welches sich von ihm nicht in das Land der Verheißung bringen lassen wollte, in die äußerste Todesgefahr, aus welcher ihn nur die Schreckenserscheinung Jehova's rettete[452]). Und David, der Mittler ihrer vorläufigen Vollendung zum Reiche Gottes, hat nicht nur um dieses seines Berufs willen, ehe er in den Besitz der königlichen

---

450) Gen. 22, 16. 451) Hebr. 11, 19. 452) Num. 14, 10.

Macht gelangte, eine Verfolgung erleiden müssen, bei welcher es auf sein Leben abgesehen und durch welche sein Leben wiederholt in äußerster Gefahr war; sondern auch die Uebererbung seines Königthums auf den durch die Verheißung Gottes bezeichneten Nachfolger geschah nicht, ohne daß er zuvor, und zwar dieß Mal durch die Empörung des eigenen Sohns und den Verrath des vertrautesten Freundes, die dringendste Todesgefahr bestand. Endlich, als das Reich David's in Trümmer ging, brachte die Propheten ihr Beruf, die Herzen ihres Volks für eine vollkommene Wiederherstellung desselben zu bereiten, nicht allein in viel innere und äußere Noth, sondern auch in Tod und Todesgefahr. Sie mußten nicht nur das Elend theilen, welches ihres Volkes Thorheit verschuldete, sondern auch von ihrem Volke selbst dafür Verfolgung leiden, daß sie es von seiner Thorheit heilen wollten. Die ganze Gottesgemeinde aber mußte um ihres Berufs willen durch dieselbe Völkerwelt, der sie zum Heile gesetzt war, eine Vernichtung ihres äußern Bestands erleiden, welche für sie dasselbe war, was der Tod für den Einzelnen ist.

Von dem, was David widerfahren, haben wir nicht blos geschichtlichen Bericht, sondern auch in seinen Psalmen einen Ausdruck des Glaubenslebens, welches er in jenen Widerfahrnissen bewährt hat. Diese dichterischen Denkmale schwerster Augenblicke seines Lebens finden sich vorzugsweise in dem von ihm selbst und in dem von Salomo gesammelten Theile des Psalmbuchs, also in derjenigen Hälfte desselben, welche zunächst nicht Sammlung für die Frommen erbaulicher Gebete oder für den Gemeingottesdienst geeigneter Gesänge, sondern dichterisches Denkmal dieser großen Zeit, ihrer Leiden und ihrer Herrlichkeit seyn will. Und zwar gibt es Psalmen solchen Inhalts, deren davidische Herkunft auch Ewald oder Hitzig, und deren Bezug auf Erlebnisse David's auch Hengstenberg oder Keil nicht läugnen. Ob dieß gerade bei dem 22. oder 69. Psalm der Fall ist, daran liegt uns zunächst nicht so sehr viel, weil wir an dem 5. ziemlich dasselbe haben wie an dem 22., oder an dem 3. ziemlich dasselbe wie an dem 69. Nur deshalb, weil man jene beiden Gebetlieder für etwas Besonderes und Anderes nehmen zu müssen glaubte, sind wir hier in der Nothwendigkeit, sie näher zu betrachten.

Daß der 22. Psalm keine Vorhersagung ist, sondern ein Gebet, und daß, der ihn betet, nicht von einem Andern spricht, sondern von sich, halte ich nicht für nöthig noch erst zu beweisen. Denn selbst Keil[453]) bejaht das nicht mehr, was wir hiemit verneinen. Er meint nur, David werde hier auf Grund seiner an Leiden und Todesnöthen so reichen Lebenserfahrung durch den ihn beseelenden Geist Gottes in die volle und tiefste Erkenntniß der Leiden eingeführt, wie sie kein Sterblicher erduldet habe, sondern nur der aus seinem Stamme entsprossene vollkommene Gerechte. Ich habe aber noch nirgend aufgezeigt gefunden, worin der über aller Sterblichen Erlebnisse, etwa über Abraham's große Versuchung hinausgehende Ueberschwang der Leiden bestehen soll, welchen man bei dieser Ansicht im 22. Psalm geschildert und beklagt zu sehen meint. Was aber jener Auffassung des Psalms offen widerstreitet, ist der Umstand, daß Hoffnung und Bitte desselben auf Abwendung des Todes geht, während Jesus, als er das Anfangswort desselben und damit den ganzen Psalm betete, ein mit dem Tode selbst endendes Leiden erduldet hat. Die Glaubenszuversicht dessen, welcher den Psalm ursprünglich gebetet, tröstet sich der Hülfe Gottes wider die augenscheinliche Gefahr des Todes; Jesus dagegen bittet um des Vaters Hülfe, daß sie ihn durch den Tod aus der Angst des Leidens erlöse. Doch hat Keil allerdings Recht, wenn er behauptet, seine Auffassung sey immer noch denkbarer, als die Hengstenberg's, welche sich von der seinen nur dadurch unterscheide, daß sich das beschränkte individuelle Bewußtseyn nach Hengstenberg in ein abstraktes Ideal verallgemeinere, während es sich ihm selbst zufolge zu der vollendetsten concreten Persönlichkeit erweitere. Hengstenberg läßt nämlich diesen Psalm gleich vielen anderen im Sinne einer idealen Person, wie aus dem Geiste und Munde des idealen Gerechten gebetet, und so für den Gebrauch jedes einzelnen Gerechten gedichtet seyn, welcher an solchen Gebeten lernen sollte, wie er selbst zu beten habe[454]). Daß David für den Zweck solchen Lernens seine Psalmensammlung der Gemeinde übergeben hat,

---

[453]) in Hävernick's Handb. d. Einleitg in d. A. T. III. S. 176. [454]) vgl. Comm. üb. d. Ps. I. S. 98.

erkenne ich gerne an; aber daß er solche Psalmen, wie den 22., nicht als Ausdruck seiner eigenen äußeren und inneren Erlebnisse gedichtet habe, sondern um die ideale Gerechtigkeit darzustellen, glaube ich nimmermehr. Hengstenberg läugnet freilich, daß der 22. Psalm seine Entstehung aus der 1. Sam. 23, 25. 26 geschilderten oder aus irgend einer bestimmten Gefahr David's erkennen lasse[455]. Aber wenn ihm beim 34. Psalm der Umstand, daß nichts in demselben an die in der Ueberschrift genannte Veranlassung desselben erinnert, für die Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit dieser Ueberschrift Beweis gibt[456]; wie kann ihm dann der Umstand, daß Ps. 22 seine Veranlassung nicht einzelner aussagt, einen Grund abgeben, die Besonderheit seiner Veranlassung zu läugnen? Und wenn doch im 56. Psalm schon dieß allein, daß von einer langwierigen Flucht die Rede ist, zum Erweise der Besonderheit seiner Veranlassung hinreichen soll[457]; wie viel mehr im 22., was von der Einschließung durch dräuende Feinde, von bevorstehender Gefangennahme mit sicherer Aussicht gewaltsamen Todes nicht blos andeutungsweise, sondern ausführlich gesagt ist!

Der Psalm ist nämlich vertrauensvolle, aber darum nicht minder angstvolle Bitte um Errettung in einem Augenblicke, wo nach menschlichem Gedenken nichts anderes, als Gefangennehmung durch einschließende Feinde, dann aber schmählicher Tod durch ihre Hand in Aussicht steht. Daß die Gefangennahme noch erst droht, will Hengstenberg nicht glauben, und beruft sich dagegen auf V. 18 und 19, wo die Feinde den Leidenden bereits ausgezogen und sich in seine Kleider getheilt haben[458]: ein Beweis, welcher aber auf demselben Irrthum beruht, vermöge dessen er mir vorwirft, ich unterscheide dort Gegenwärtiges und Bevorstehendes nur nach meiner Bequemlichkeit. Ihm vielmehr würden die futurischen Aussagen jener beiden Verse unbequem seyn, wenn er nicht den Muth hätte, sie ohne Weiteres, eben blos weil es so seyn müsse, für Aussagen von schon Eingetretenem zu erklären[459]. Für wen aber der Unterschied von

---

[455]) a. a. O. II. S. 4. [456]) Hengstenberg a. a. O. II. S. 229. [457]) ebendort III. S. 77. [458]) II. S. 6. [459]) S. 41. 42.

Präteritum und Futurum noch vorhanden ist, der wird den Psalm nicht anders lesen können, als daß er, je nach dem der eine oder der andere Modus selbstständig vorkommt, Daseyendes oder Bevorstehendes ausgesagt findet. Erwartung ist es demnach, daß es so kommen werde, wenn der Betende V. 8 sagt, alle, die mich sehen, werden mich verspotten. Sie werden ihn nämlich als Gefangenen sehen, wenn es denen gelingt, welche ihn jetzt umschlossen halten, welche Einschließung sammt der Erschöpfung des gehetzten Flüchtlings V. 13—16 als schon eingetreten geschildert wird. Das futurische „in Todesstaub wirst du mich legen" leitet über zu der Schilderung, wie es ihm gehen wird, wenn er in diesem Zustande den ihn umringenden Feinden in die Hände fällt. Ermattet wie ein gehetztes Wild, wird er ein Schauspiel seyn, an dem sie sich weiden, und Angesichts seines Todes, den sie nun über ihn zu verhängen gedenken, werden sie seine Kleider wie herrenlos gewordenes Gut mit fühlloser Leichtfertigkeit unter sich vertheilen, ja verspielen. Bis dahin, bis dicht vor das Aeußerste mag es kommen. Aber das Aeußerste selbst wird und darf nicht eintreten. Dawider bleibt er der Hülfe seines Gottes gewiß, welcher sein Leben nicht dem Schwerte preisgeben, sondern an ihm und durch ihn thun wird, wie er durch des Propheten Salbung ihm zugesagt hat. Denn David's Berufswerk hatte innerhalb dieses Lebens zu geschehen. Der andere David aber, welcher sein Werk als Auferstandener vollenden sollte, hatte die gleiche Glaubenszuversicht gegen den Tod selbst zu bewähren; und sein Gebet „Warum hast du mich verlassen" ist eine Bitte um Hülfe nicht vor dem Tode, sondern im Tode, nicht aus Todesgefahr, sondern aus Todesleiden. Er befand sich, als er so betete, in derjenigen Lage, in welche zu gerathen David in jenem Augenblicke erwarten mußte; und wie David, worauf er gefaßt war, mit dem 19. Verse des Psalms zeichnet, so stellte sich Jesu Lage in dem Vorgange dar, welcher dem Inhalte dieses Verses gleicht. Es veranschaulichte sich auf diese Weise, daß sich das Leiden und der darin bewährte Glaubensgehorsam Jesu zu David's Leiden und Bewährung wie Erfüllung zur Weissagung verhalte. Und da nicht nur dieses Verhältniß, sondern auch jene Veranschaulichung desselben von Gott gewollt und gewirkt war, dort in der Schrift, hier in der Geschichte, so heißt

jener Vorgang mit Recht Erfüllung der Psalmstelle, an welche er erinnert[460]).

Das letzte Drittheil des Psalms kann uns in dieser Auffassung desselben nicht irre machen. Denn es ist nicht an dem, daß darin die seligen Folgen dieser Errettung in Aussicht gestellt würden. Die Bitte um Errettung geht V. 23 über in Gelobung dankbarer Verkündigung der erfahrenen Gnadenhülfe und des gnädigen Helfers, und wiederum dieses Gelöbniß geht V. 26 in den Ausdruck der freudigen Zuversicht über, daß sich Gott verherrlichen werde an ihm selbst, dem Betenden, an seinen Verehrern, denen er es wird wohl gehen lassen, und an der Welt der gottesvergessenen Völker, die sich ihm endlich auch zuwenden werden. Denn, heißt es mit einer neuen V. 29 eintretenden Wendung, sein ist das Reich; ihm haben zu danken, denen es wohl geht auf Erden, und vor ihm müssen sich beugen auch die Todten; ihm bleibt allezeit ein Geschlecht, das ihm dient, und immer und immer währt der Lobpreis seines Thuns. Daß dieß alles als Folge jener einen rettenden That Gottes dargestellt werde, um welche der Psalm bittet, ist ein Mißverstand, welcher vornämlich von Mißdeutung des יֹאכְלוּ V. 27 und des יִזְכְּרוּ V. 28 herrührt. Jenes deutete man als Essen der Dankopfer, welche der Gerettete bringe, dieses als Erinnerung an die Wunderhülfe Gottes, welche derselbe erfahren. Beides gleich irrig. Das Erstere stimmt nicht zu יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד, womit hier eben so, wie Ps. 69, 33 den Verehrern Jehova's darum, daß sie ihn ehren, ein Heil euch! zugerufen wird. Das Andere würde passen, wenn es von Israel gesagt wäre. Von den Weltvölkern aber müßte es vielmehr heißen, es werde ihnen solches verkündigt und dadurch ihre Bekehrung zu diesem Gotte gewirkt werden; von ihnen gebraucht steht יִזְכְּרוּ im Gegensatze zu der Vergessenheit des wahren Gottes, um deren willen sie Ps. 9, 18 גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים genannt werden. Unter dem Essen aber ist beide Male, V. 27 und V. 30, dasselbe zu verstehen, nicht das Essen eines Dankopfers — wie könnte doch nach V. 28—29 noch wieder hierauf zurückgegangen seyn! — sondern wie Ps. 23, 5

---

[460]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 144 f.

das Wohlergehen. An der zweiten Stelle aber wird nicht auch den יֹרְדֵי עָפָר solches Essen zugeschrieben, sondern von ihnen heißt es, wie Phil. 2, 10 von den καταχθονίοις neben den ἐπιγείοις, daß auch sie Gott die Ehre geben müssen; und unter יֹרְדֵי עָפָר können nicht solche verstanden werden, welcher der Tod noch erst wartet, sondern, wie überall sonst, nur solche, welche ihm schon verfallen sind, und zwar nicht einem bildlich gemeinten, sondern, wie der Beisatz וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה vollends außer Zweifel setzt, dem wirklichen und eigentlichen Tode verfallen sind. Nach allem dem stellt sich in dem letzten Drittheile des Psalms nicht die Aussicht dar, welche Folgen die erbetene Hülfleistung Gottes haben werde, sondern der Betende spricht darin aus, wie vorher, wessen er für sich von Gottes wegen, so nun, wessen er für Gott gewiß ist: beides zusammen macht die rechte Glaubenszuversicht aus.

Nachdem wir den Ort gerechtfertigt haben, welchen der 22. Psalm in unserer Schriftbeweisführung einnimmt, bedarf es solcher Rechtfertigung für den 69. Psalm nicht mehr. Ist der erstere Ausdruck und Denkmal des Leidens und Glaubens David's in der Zeit seiner Verfolgung durch Saul, so gehört der letztere der Zeit an, als sein Glaube an die Verheißung Nathan's durch Absalom's Aufruhr geprüft wurde. Denn da konnte er sagen: „um dich trage ich Schmach, deckt Schimpf mein Angesicht", oder „der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, und die Schmähungen der dich Schmähenden haben mich betroffen." Angesichts des Gottes, welcher seine Thorheit kannte, und welchem seine Verschuldungen unverborgen waren, konnte er so sprechen, weil die Feindschaft, welche ihm widerfuhr, Seitens derer, von welchen sie ihm widerfuhr, eine grundlose, nur durch gottgefälliges Regiment verursachte war. Aber so hoffnungslos die Noth war, in welche sie ihn gebracht, ließ er doch nicht ab, seinen Gott um Erlösung aus derselben zu bitten, dem Heiligen Israel's vertrauend, welcher sein begonnenes Werk nicht lassen, sondern die erwählte Stätte seiner Wohnung vollbereiten und denen, welche ihm dienen und seinen Namen lieb haben, zur Wohnung geben wird. Denn nicht von einer Wiederbevölkerung verödeten Landes will der Schluß des Psalms verstanden seyn, sondern,

wie die Vergleichung einerseits der Schlußverse des 14. und 51. Psalms, andererseits des 15. und 24. Psalms lehrt, von der Vollendung des heiligen Landes und der heiligen Stadt zur Wohnung eines heiligen Volks und seines Gottes.

Stier[461]) bemerkt zu dem 69. Psalm, man könne den 6., den 35., den 38. ganz eben so wohl messianisch verstehen, und er nenne unter den Leidenspsalmen nur deshalb einige im engern Sinne messianisch, weil in ihnen der Blick auf den Vorgebildeten am hellsten durchdringe. Wir nehmen dieß für ein Zugeständniß, daß die hergebrachte Aussonderung messianischer Psalmen keine Berechtigung hat. Ueberall ist es ein sündiger Mensch, welcher im Glauben an die Verheißung, die ihm geworden, die Hülfe des Gottes erbittet, welcher ihm die Sünde vergeben kann, um deren willen er sonst die Noth, die ihn betroffen, wohl leiden müßte. Gerade in solchen Psalmen, welche man vorzugsweise messianisch nennt, Ps. 40, 13; Ps. 41, 5, im letztern Falle an einer von dem Herrn selbst als Weissagung auf ihn angeführten Stelle[462]), finden wir solches Bekenntniß der Sünde und Schuld. Als Zeugnisse des Leidens und der Glaubenszuversicht David's, des sündigen Menschen weissagen sie auf das Leiden und die Glaubensbewährung des heiligen Sohnes David's ganz eben so, wie die Klagen und Gebete der um ihrer Berufserfüllung willen verfolgten, mißhandelten, mit dem Tode bedrohten Propheten[463]) auf das Geschick des neutestamentlichen Knechtes Gottes weissagen.

Vorhergesagt wird Christi Leiden erst von Jesaja, und auch hier wieder nur, wo er von dem Knechte Gottes redet, in welchem das Prophetenthum zu seiner Vollendung kommen wird. Denn solche Vorhersagungen, wie die von dem Knaben Gottmituns, welcher in verödetem Lande geboren werden[464]), oder von dem Reise, welches aus dem Stumpfe Isai's hervorkommen wird[465]), gehören eben so wenig hieher, als das Wort des Amos von der Aufrichtung der verfallenen Hütte David's[466]), wenn sie auch nicht so fern abliegen, wie die sonst wohl[467]) beigezogene Stelle Sach. 9, 9, an welcher עָנִי neben

[461]) Siebzig ausgew. Psalmen I. S. 306. [462]) s. Joh. 13, 18. [463]) s. z. B. Jer. 11, 19; 15, 10 ff. [464]) Jes. 7, 15. [465]) Jes. 11, 1. [466]) Amos 9, 11. [467]) Hengstenberg Christol. d. A. T. I. 1. S. 266.

רֹכֵב עַל חֲמוֹר nicht einen Leidenden bezeichnet, sondern einen, der sich herniederhält, im Gegensatze zu dem Stolze weltlicher Königshoheit. Von einem Leiden sagen jene Stellen wohl, nämlich daß der Heiland in Folge der Thorheit Israel's und des Hauses David's, statt in der Herrlichkeit eines größern Salomo zu erscheinen, an der Erniedrigung und dem Elende seines Volkes und Hauses Theil haben, daß er aus Bethlehem kommen muß, statt aus Zion[468]. Aber für uns handelt es sich jetzt nicht um das Elend, in welches er eintritt, sondern um seine Selbstbewährung im Leiden seines Mittlerberufs.

Das Leiden des Knechts Jehova's.

Von diesem Leiden und dieser Selbstbewährung spricht keine andere Vorhersagung außer der jesajanischen vom Knechte Gottes. Anknüpfend an das, was wir oben über dieselbe gesagt haben, wo es sich ergab, daß der von Israel und von den Propheten unterschiedene Knecht Gottes für den schlüßlichen Mittler der göttlichen Selbstbezeugung erkannt seyn will, entnehmen wir jetzt den von ihm handelnden Abschnitten nach ihrer Reihenfolge, was sie von dem Leiden dieses Mittlers sagen. In dem ersten Haupttheile dieser Weissagung, wo der Gegensatz zwischen Jehova und den Götzen durchgeführt ist, und der Knecht Jehova's neben dem völkerbezwingenden Weltherrscher, dem Machtwerkzeuge Gottes, als der zur Heilsverkündigung ausgerüstete Vollender des Berufes Israel's erscheint, findet sich nur in den Worten „er wird nicht verlöschen noch zerbrechen, bis er auf Erden das Recht herstellt“ eine Hindeutung auf die Schwachheit seiner Erscheinung und die Schwere seines Berufslebens, welche befürchten lassen könnte, daß er, nicht sowohl ermatte[469], als vielmehr erliege, ohne sein Werk hinausgeführt zu haben. Erst in dem Haupttheile, welcher den Gegensatz zwischen der Gegenwart und dem Ausgange Israel's, seiner Sünde und seinem Elende zuvor und seiner Gerechtigkeit und Herrlichkeit darnach durchführt, kommt auch das Leiden seines Mittlers zur Darstellung, wie sich dasselbe in Herrlichkeit wandeln wird. Zu dreien Malen geschieht dieß. Das erste Mal, im Beginne des zweiten Haupttheils, 49, 1 ff., wird

---

[468] so z. B. Umbreit z. d. St. S. 373. [469] Stier z. d. St.

der Knecht Gottes in dem Augenblicke redend eingeführt, wo ihm Gott zugesagt hat, jetzt solle ihm der Lohn seiner Mühsal werden. Indem er diese Zusage kund thut, ist er veranlaßt, dessen zu gedenken, wie es bis jetzt geschienen, als verzehre er seine Kraft in fruchtloser Mühe. Einer weitern Ausführung dessen bedarf es nicht, indem von selbst klar ist, daß so lange, als das Wort des Propheten weder geehrt wird durch gläubige Anerkennung, noch gerechtfertigt durch den endlichen Ausgang der Dinge, seine durch den Unglauben, wie durch das Elend der Gegenwart leidensvolle Thätigkeit eine eitle und fruchtlose zu seyn scheint. So sehr wird diese Leidensgestalt seines Berufs als etwas Bekanntes und sich von selbst Verstehendes vorausgesetzt, daß er unmittelbar darauf, wo seine Rede übergeht in die Rede Jehova's, mit dem dreifachen Namen בְּזֹה־נֶפֶשׁ, מְתָעֵב גּוֹי, und עֶבֶד מֹשְׁלִים bezeichnet wird. Die beiden ersteren Namen habe ich[470]) hinsichtlich ihrer Form mit מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז verglichen, und glaube auch jetzt noch, daß an dieser Vergleichung nicht blos etwas Wahres[471]), sondern daß sie wirklich zutreffend ist. Darnach bedeuten dieselben, daß man den Knecht Gottes nicht werth achtet zu leben — denn „jedermann" heißt nun einmal נֶפֶשׁ nicht[472]) —, ja daß man Abscheu und Ekel vor ihm hat: wozu dann als drittes kommt, daß er Machthaber über sich herrschen lassen muß.

Die Geschicke und Klagen Jeremia's dienen dieser Aussage von dem Leide des Prophetenberufs zum vollständigen Belege. Er sagt[473]): „ich diene zum Spotte immerdar, ein jeder höhnt mich", und „das Wort Jehova's gereicht mir zu Schmach und Schimpf immerdar." „Wehe mir, daß meine Mutter mich geboren! Ein Gegenstand der Anfeindung und der Anfechtung bin ich dem ganzen Lande. Denen ich nichts geborgt und die mir nichts geborgt, alle verfluchen mich"[474]). „Warum bin ich aus Mutterleibe gekommen, Leid und Kummer zu erleben, und in Schande sind meine Tage vergangen"[475]). „Warum ist mein Schmerz so unablässig und meine Geschlagenheit so ver-

---

[470]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 263. [471]) Stier z. d. St. S. 304. [472]) Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 231. [473]) Jer. 20, 7—8. [474]) Jer. 15, 10. [475]) Jer. 20, 18.

zweifelt böse, sie will nicht heilen"[476]). „Wir wollen ihn wegschaffen", sagen seine Feinde, „aus dem Lande der Lebenden, und sein Name soll nicht mehr genannt werden"[477]). „Der Mann hat den Tod verwirkt", sprechen die Priester und Propheten zu den Fürsten und zu allem Volk, „denn er hat wider diese Stadt geweissagt, wie ihr gehört habt"[478]). Man schlug ihn als einen Verräther, die Obrigkeit warf ihn in schimpfliches und elendes Gefängniß, jämmerlichen Todes wollte man ihn sterben lassen.

An diesem Leide des Prophetenberufs wird denn auch derjenige Theil haben, welcher diesen Beruf zu seiner schlüßlichen Erfüllung bringt. Daher hören wir ihn 50, 4 ff., nachdem im weitern Fortgange der Weissagung der Gegensatz von Gottesfürchtigen und Gottlosen in Israel hervorgekehrt worden, nicht sowohl sein Leid beklagen, das ihm widerfährt, als vielmehr seine Zuversicht zu Gott aussprechen, welcher seine Hingebung und Geduld, mit der er für die Bezeugung der ihm befohlenen Offenbarungen seinen Rücken schlagen, seine Wangen raufen, sein Angesicht verspeien läßt, zuletzt damit belohnen wird, daß er ihm Recht schafft wider seine Feinde, die ihn wie einen Missethäter verklagen und mißhandeln. Es ist aber, wie wir schon oben gesehen, nicht sowohl dieß das Besondere, daß der prophetische Heilsmittler leiden muß — denn sein Prophetenthum bringt das mit sich —, als vielmehr, daß der Mittler des Heils Prophet seyn wird. So wird denn auch 52, 13 ff., im Zusammenhange der Verheißungen, durch welche Jehova die Gottesfürchtigen seines Volks zu getrostem Glauben ermuthigt, die Erhöhung und Verherrlichung seines nicht blos Israel, sondern aller Welt das Heil vermittelnden Knechts in Aussicht gestellt; dabei aber des Gegensatzes wegen geschildert, wie traurig sein Geschick zuvor gewesen, und wie ihn sein eigenes Volk um dieses seines Geschicks willen verkannt hat, von welchem jetzt erst, da es sich wendet, offenbar wird, daß es ihm in Folge der Sünde seines Volks widerfahren ist. Da sein Prophetenberuf der Abschluß alles Prophetenthums ist, so erschöpft sich auch in dem Widerfahrnisse, welches ihn betrifft, das ganze Maß der Leiden, welche ein Prophet um seines Berufs willen erdulden mag.

---

476) Jer. 15, 18. 477) Jer. 11, 19. 478) Jer. 26, 11.

Als einen, der nach nichts ausgesehen, schildert ihn V. 2 der Rede seines Volks, als einen, dessen ganze Erscheinung eine Leidensgestalt gewesen, schildert ihn V. 3. Und wenn hier sein Leiden zunächst als ein Zustand schmerzvoller und verunstaltender Krankheit gezeichnet ist, so wird es V. 5 als etwas vorgestellt, was Menschen ihm angethan haben, indem es von ihm heißt, er sey verwundet und zerschlagen und voll Wundenstriemen gewesen. Das Letztere will so wenig als das Erstere auf körperliche Leiden beschränkt seyn: wir gedenken dabei an die Klage Jeremia's, מַכָּתִי אֲנוּשָׁה מֵאֲנָה הֵרָפֵא. Daß er widerstandslos, in stiller Geduld die Mißhandlung über sich ergehen läßt, sagt V. 7, und V. 8, daß diese Mißhandlung und seine Geduld nicht eher endet, als mit seinem Tode, dem schmählichen Tode eines verurtheilten Verbrechers, welcher unbeklagt und dessen Grab ungeehrt bleibt. Ich übersetze nämlich V. 8—9, von meiner frühern Erklärung theilweise abweichend, folgender Maßen: „Aus Haft und Gericht ist er entnommen, und seine Zeitgenossenschaft — wer redet davon, daß er vom Lande der Lebenden hinweggeschnitten worden, in Folge der Sünde meines Volks ihm widerfahrenes Verhängniß. Und es machte sein Grab bei Ungerechten und bei dem, der reich ist durch seine Tödtungen, während er keine Gewaltthat gethan und kein Trug in seinem Munde gewesen."

Daß עֹצֶר neben מִשְׁפָּט „Haft" bedeutet, halte ich mich auch jetzt noch überzeugt[479]): es ist die aus der Grundbedeutung des Verbums zunächst herfließende Bedeutung des Nomens, wenn dasselbe auch anderwärts in allgemeinem Sinne gebraucht wird. Dagegen bekenne ich, daß es unangemessen ist, לֻקָּח in dieser Verbindung, wo es im Gegensatze zu der Drangsal der Haft und des Gerichts steht[480]), von Wegschleppung zum Tode zu verstehen. Der Tod ist vielmehr als die Erlösung des Gerechten bezeichnet, zumal da die Worte מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט לֻקָּח im Verhältnisse eines Vordersatzes stehen zu וְאֶת־דּוֹרוֹ מִי יְשׂוֹחֵחַ. Nachdem er der Mißhandlung entnommen, im Tode erlöst ist, denkt Niemand weiter an ihn. Denn ich erkenne ferner an, daß דּוֹר „die Wohnung" in diesen Zusammenhang nicht paßt, und

[479]) vgl. Hävernick a. a. O. S. 241. [480]) vgl. Stier z. d. St. S. 465.

דּוֹר „die Zeitgenossenschaft" ganz gut an seiner Stelle ist, wenn nur der Gebrauch des אֶת, welcher dann hier Statt finden muß, sicher gestellt werden kann. Dieß kann er aber, zwar nicht durch Vergleichung von Gen. 47, 21, wo ähnlich wie Jer. 27, 8 oder Ezech. 20, 16 das mit אֶת eingeführte Nomen nachher Objekt des Verbums ist, wohl aber durch Vergleichung von Neh. 9, 34. Statt mit Ewald[481]) zu sagen, אֶת werde in solchem Gebrauche zu einem allgemeinen casus obliquus, möchte ich lieber so unterscheiden, daß es dann das Nomen nicht zum Gegenstande der Handlung, von welcher die Rede ist, sondern zum Gegenstande der Rede selbst macht, mit der nämlichen Wirkung, wie wenn wir es fragweise vorausschicken: „und seine Zeitgenossenschaft? — Niemand spricht davon". Nun brauchen wir uns nicht, wie wenn man אֶת־דּוֹרוֹ von יְשׂוֹחֵחַ abhängen läßt, auf die Ps. 145, 5 vorkommende Verbindung dieses Verbums zu berufen, an welcher Stelle doch nicht der Gegenstand der Rede, sondern das Gesprochene selbst, das Wort, Objekt desselben ist.

Wenn es des Gerechten Lebensausgang ist, welchen Niemand des Bedenkens und Besprechens werth achtet, so däucht es mir das Natürlichste, das folgende כִּי von יְשׂוֹחֵחַ abhängen zu lassen, indem das Objekt dieses Verbums und der Inhalt des mit כִּי eingeführten Satzes eins und dasselbe ist. Welchen Grund die Zeitgenossenschaft des Knechts Jehova's hätte, seinen Tod zu Herzen zu nehmen, besagen, wenn ich recht sehe, die Worte מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ, deren Erklärung ich mir durch Stier's Behauptung, das Suffixum von לָמוֹ sey immer ein pluralisches[482]), Angesichts solcher Stellen, wie Jes. 44, 15 oder Deut. 32, 2 oder Gen. 9, 26, nicht erschweren lasse. Nur aus dem Zusammenhange kann sich ergeben, ob sich dieses Suffixum auf den Knecht Jehova's oder auf das ihn mißkennende Volk Jesaja's bezieht. Für das Erstere entscheidet der Umstand, daß die Wahl des Ausdrucks נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים[483]), welcher

---

[481]) Ausführl. Lehrb. S. 571. [482]) Stier z. d. St. S. 473. [483]) vgl. Ps. 88, 6; 2 Chron. 26, 21.

den Tod als ein Uebel bezeichnet, und nicht wie לֻקָּח als eine Erlösung, an etwas denken läßt, das ihm selbst, dem Knechte Gottes, widerfahren ist. Sie sollten doch, sagt der Prophet, billig bedenken, daß ihn dieses Widerfahrniß in Folge ihrer, nicht seiner, Sünde betroffen hat. Aber das geschieht so wenig, daß sie auch nach seinem Tode nicht anders mit ihm thun, als mit jedem groben Sünder, ihn nur eben so wie den begraben, während er doch keine Sünde gethan hat. Denn daß der Satz עַל לֹא־חָמָס עָשָׂה in diesem Sinne gemeint ist, würde außer allem Zweifel seyn, wenn er sich unmittelbar an die Worte וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ anschlösse; und den dabei Statt habenden Gebrauch von עַל anzufechten, verleitete nur der Irrthum, als sey וְאֶת־עָשִׁיר בְּמוֹתָיו ein Gegensatz zu וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ. Aber daß es ein Reicher ist, bei welchem er im Tode zu wohnen kommt, wäre eben so wenig ein passender Gegensatz zu seiner Bestattung bei Gottlosen, so wenig es, wie ich jetzt einsehe, eine passende Bezeichnung der ihm gleich geachteten Gottlosen wäre, wenn sie als reiche Leute benannt würden. Reich zu seyn, ist nicht an sich eine Sünde, welche ein unehrliches Begräbniß verdient, geschweige daß sie es bekäme; aber bei einem Reichen sein Grab zu finden, ist auch keine Entschädigung des Gerechten für die Unehre, den Tod eines Verbrechers gestorben zu seyn. Mit einem Worte, עָשִׁיר taugt weder dem רָשָׁע entgegengesetzt, noch auch ihm gleichgesetzt zu werden. Was bleibt nun anderes übrig, als daß es an בְּמוֹתָיו seine Ergänzung habe, durch welche der Begriff erst vollständig wird? Daß מוֹתִים nicht nothwendig eine Mehrheit von Todesfällen bedeutet, beweist Ezech. 28, 8[484]). Demnach ist die Frage, ob sich das Suffixum von מוֹתָיו auf עָשִׁיר oder auf den Knecht Gottes bezieht, unabhängig von jenem Pluralis; sie entscheidet sich lediglich darnach, welche von beiden Beziehungen besser taugt, um בְּמוֹתָיו zur angemessenen Ergänzung des Begriffs עָשִׁיר zu machen. Nun kann aber weder von einer Bereicherung durch den Tod des Knechts Jehova's die Rede seyn, noch gewinnen wir, wessen wir bedürfen, wenn wir

484) gegen Hävernick z. d. St.

übersetzen „der reich ist bei seinem, des Reichen, Sterben". Aber wie? wenn מוֹתִים wie sonst דָּמִים gebraucht wäre, und מוֹתָיו nicht den Tod, welchen er stirbt, sondern die von ihm verursachten Fälle des Todes bezeichnete, gleichwie das Suffixum bei דָּמִים gleicher Maßen auf den gehen kann, dessen Blut vergossen worden, und auf den, welcher Blut vergossen hat? Dann wäre עָשִׁיר בְּמוֹתָיו das rechte Widerspiel zu dem Knechte Gottes, welcher nicht nur bitteres Elend getragen um Anderer Sünde willen, sondern auch sein Leben ür Anderer Heil in den Tod gegeben hat.

Wir haben bis jetzt nur dasjenige aus der vorliegenden Stelle entnommen, was besagt, daß und wie sehr der Knecht Gottes leidet. Aber sie sagt auch, was seines Leidens Ursache und Zweck ist. Denn die schlüßliche Wandelung seines Geschicks, mit welcher sich seine mühevolle und schmerzenreiche Berufserfüllung lohnt, wird in der Weise vorgestellt, daß die Könige und Völker der Welt, welche Gottes Wort über ihn nicht vernommen, sondern nur ein Bild des Elends in ihm gesehen hatten, nunmehr mit Augen schauen, was es um ihn ist, und sich ehrfurchtsvoll vor ihm beugen, und daß auch seine Volksgenossen, welche Gottes Wort über ihn vernommen, aber nicht geglaubt hatten, weil auch sie über der leidensvollen Erscheinung seine hohe Bestimmung verkannten, nunmehr inne werden, daß er nur um ihrer Sünde willen und für den Zweck ihrer Erlösung aus allem Uebel solches gelitten hat. Das Erstere finden wir in 52, 13—15 vorhergesagt, das Letztere in dem Bekenntnisse 53, 1 ff. vorgestellt. Die ihn nichts geachtet hatten, obgleich ihnen gesagt worden war, was es um ihn sey, sprechen hier V. 4—6 mit Leid über ihre frühere Verkennung, mit Freude über ihre jetzige Erkenntniß von seines Leidens Wesenheit, Ursache und Frucht.

Die wahre Wesenheit desselben sprechen sie mit den Worten aus חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם. Sie hatten in seinem Leiden nichts anderes als eben sein Leiden gesehen. Wie auch sonst wohl ein Mensch geschlagen ist und von Gottes Hand schwer getroffen, dieß meinten sie, und nichts weiter sey eben auch bei ihm der Fall. Nun aber erkennen sie, daß die Plagen, welche ihn betroffen haben, die ihren gewesen sind, und nicht die seinen. Hat es mit diesem Gegen-

satze seine Richtigkeit, so geht es nicht an, jene Worte so zu fassen, als besagten sie nur Betheiligung an schon vorhandenem Leiden der Sprechenden[485]. Es ist ihm ja nicht blos eben dasselbe widerfahren, wie ihnen, sondern so auszeichnend Schlimmes, daß man sich vor ihm grauete; und gerade daß so Schlimmes und Aeußerstes ihm widerfahren, erklärt sich ihnen jetzt daraus, daß er nicht seine, sondern ihre Leiden getragen hat. Ich sage, getragen, nicht abgenommen noch übernommen, was weder נָשָׂא noch סָבַל heißt: denn auch das erstere hat in diesem Zusammenhange keine wesentlich andere Bedeutung als סָבַל, indem sich hier der Gegensatz zwischen dem, was sie von dem Leiden des Knechtes Gottes gehalten, und zwischen dem, was es in Wahrheit damit gewesen, lediglich darauf beschränkt, daß er nicht seine, sondern ihre Last getragen. Dieß ist aber dann nicht die bisher auf ihnen liegende, sondern die sonst ihnen zugehörende Leidenslast; nicht mit ihnen litt er, sondern statt ihrer; nicht in die Gemeinschaft ihrer Leiden trat er ein, sondern er litt, weil sie hätten leiden müssen, wenn nicht er, der sonst leidensfreie, gelitten hätte.

Sie aber hätten leiden müssen, weil sie Sünde hatten. Drum heißt es in der zweiten Wendung dieses Gedankengangs, וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵינוּ מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ, womit die Ursache seines Leidens genannt ist. Stier[486] bemerkt richtig, der nächste Gedanke sey hiebei nicht der, um unserer, und nicht um seiner Sünden willen, sey ihm Leid widerfahren; aber was er selbst als den nächsten Gedanken bezeichnet, daß nicht Gott ihn geschlagen, sondern unsere Sünde, ist auch nicht das Rechte. Beide Gegensätze liegen gleich sehr abseits: der erstere, indem nicht vorhergeht, daß sie ihn für einen um seiner Sünde willen Geschlagenen geachtet haben; aber auch der andere, indem in der Bezeichnung נָגוּעַ מֻכֵּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה nicht die göttliche Urheberschaft seines Leidens, sondern nur seine Geschlagenheit hervorgehoben ist. Der Begriff מֻכֵּה אֱלֹהִים, ein Gottgeschlagener, steht den beiden anderen Begriffen מֻכֵּה und מְעֻנֶּה nur eben gleich, ohne daß אֱלֹהִים

485) gegen Stier z. d. St. S. 441; Steudel Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 406. 486) a. a. O. S. 446.

auch zu den letzteren hinzugedacht seyn will; so daß es zwiefach unrichtig ist, den Gedanken so zu wenden, wir hielten ihn für einen, der Gottes Zorn sich zugezogen[487]). Die Meinung ist vielmehr, man habe in seinem Leiden nichts anderes gesehen, als ein Verhängniß, welches ihn betroffen, während er vielmehr fremde Last getragen, und Anderer Sünde die Ursache seines Leidens gewesen. Wird ja doch nicht geläugnet, sondern ausdrücklich gesagt, daß Gott ihn zerschlagen hat, und ist ja doch מִן nicht die Bezeichnung der Urheberschaft, sondern der Ursache.

Wozu es aber dienen sollte, daß er in Folge fremder Sünde litt, besagt drittens der Satz מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ. Auch hier muß man beipflichten, wenn Stier diejenigen abweist, welche ohne allen Grund behaupten, מוּסָר habe den Nebenbegriff einer Strafe, die Anderen zur Warnung dient[488]). Und auch darin hat er Recht, daß er auf die Einheit des Begriffs מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ hält, welche nicht zuläßt, daß man mit Luther übersetze, die Strafe lag auf ihm, damit wir Frieden hätten. Aber wenn er nun behauptet, מוּסָר schließe immer das Absehen auf Heilung des Gezüchtigten ein, so hat er allerdings Ezech. 5, 15 und Prov. 7, 22 gegen sich. Es ist immer eine Lehre, aber nicht nothwendig eine bessernde, sondern etwa auch eine blos überführende. Und dieß genügt auch, um die Verbindung מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ zu begreifen, mit welcher eine thätliche Zurechtweisung bezeichnet ist, welche sie ihrer Sünde und des Ernstes göttlicher Heiligkeit überführt und ihnen dadurch zum Heile dient. Diese ihre heilsame Züchtigung ist nun aber ihm widerfahren, nicht ihnen. Nicht daß er gezüchtigt oder gestraft worden, so wenig als es ihm zum Heile dient[489]); aber was ihm widerfahren ist, war dazu bestimmt, an ihnen die heilsame Wirkung solcher Züchtigung zu thun. So verstanden, drückt die erste Hälfte jenes Satzes im Wesentlichen dasselbe aus, wie die zweite, nur daß in der ersten mehr der Zweck, in der zweiten mehr die Wirkung seines Leidens hervorgehoben ist, indem dort gesagt ist, was

---

[487]) so z. B. Knobel. [488]) so z. B. Hengstenberg z. d. St. [489]) gegen Stier S. 450.

es gewesen, das ihn betroffen, hier dagegen, was ihnen dadurch geschehen, daß es ihn betroffen. Dadurch daß ihn Verwundung traf, ist ihnen Heilung widerfahren. Und zwar ist diese Heilung nicht blos in dem Sinne gemeint, wie es oben hieß, daß er ihre Krankheit getragen, indem dort unter seinem Leiden keineswegs das verstanden seyn wollte, was sie bisher schon selbst gelitten hatten, sondern was sie hätten leiden sollen, weil es ihre Sünde war, in Folge welcher er dieß litt. Hier dagegen, wo von seines Leidens Frucht die Rede ist, will die Heilung als Heilung von den Uebeln verstanden seyn, an welchen sie bisher gelitten[490]. Das eine Mal ist von einem Leiden gesagt, welches er getragen, nicht sie; das andere Mal von einer Heilung, deren sie bedurft, nicht er.

Wenn es nun im 6. Verse heißt, יְהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֺן כֻּלָּנוּ, so sieht man leicht, daß hier nur dieß beides zu dem Bisherigen neu hinzutritt, erstlich daß es Jehova ist, welcher ihm solches widerfahren läßt, und zweitens, daß es die Gesammtheit seines Volks[491]) ist, deren Sünde er damit büßt. Die Sünde der Gesammtheit ist es, welche ihn in Gestalt des Uebels betrifft. Denn daß פָּגַע mit folgendem בְּ heißen sollte „sich an Jemand stoßen oder brechen", ist ein kaum der Widerlegung bedürfendes Vorgeben[492]). Ueberall bedeutet es eine Bewegung auf Etwas hin, und nicht ein Widerfahrniß, welches die Bewegung rückgängig macht. Allerdings hat nun עָוֺן auch hier keine andere Bedeutung als „Sünde", es heißt weder „Strafe"[493]), noch schließt es diesen Begriff mit ein[494]). Wie das Blut des Ermordeten über den Mörder kommt, indem sich die begangene Blutthat als Rache übende Blutschuld zu ihm zurückwendet, so kommt die Sünde über den Sünder, erreicht ihn[495]), trifft ihn. Als seine That ist sie von ihm ausgegangen, als ihn verurtheilende Thatsache kehrt sie zu ihm zurück. Hier aber läßt Gott nicht diejenigen, welche gesündigt haben, von dem betreffen, wozu ihre Sünde sie verurtheilt, sondern seinen Knecht, den gerechten, trifft es. Wie

---

490) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 267. 491) vgl. Hävernick a. a. O. S. 240. 492) Stier a. a. O. S. 458. 493) Gesenius, Steudel u. A. 494) Hengstenberg z. d. St. 495) z. B. Ps. 40, 13.

er sich dabei verhält, wenn Menschen ihm das Böse anthun, welches er in Folge der Sünde seines Volks nach Gottes Willen erleiden soll, und wie sich sein Volk dazu verhält, daß er solches, aus solcher Ursache, in solcher Hingebung und Geduld erleidet, das sagen die drei folgenden Verse.

Es ist aber nicht an dem, daß sich diese Weissagung von dem Leiden des Knechtes Gottes nur durch Jesaja's Erkenntniß von der Gottheit desselben erklärte[496]). Sie begreift sich genügend aus der ausgesprochenen Voraussetzung, unter welcher dieß alles gesagt ist, daß nämlich der Knecht Gottes von Berufs wegen leidet, indem ihm einestheils seine Berufserfüllung Leiden zuzieht, und anderntheils Leiden einen Bestandtheil seiner Berufserfüllung ausmacht. Dadurch, daß er ein treuer Zeuge des Wortes Gottes ist, leidet er, wie wir 50, 4 ff. vorgestellt gefunden haben, durch die Feindschaft derer, welche Feinde des Wortes Gottes sind; und er bewährt seinen Glaubensgehorsam, indem er bis in den Tod, also bis zur Erschöpfung jener Feindschaft, dem Werke seines Berufs getreu bleibt. Dieß ist aber nur die eine Seite seines Leidens. Denn nicht minder hat er zu leiden, weil sein Beruf ist, das in Folge seiner Sünde leidende Israel zur Vollendung seiner Bestimmung zu führen. Die Sünde seines Volks macht es nothwendig, daß die Mittlerschaft des Heils, zu welchem dasselbe vollendet werden soll, die eines Propheten sey. Der Prophet aber theilt das Elend seines Volks, wie Jeremia gethan, nicht nur indem es ihm wie jedem Andern widerfährt, sondern auch indem es ihm vor Anderen zu Herzen geht. Und er theilt es nicht nur wie jeder andere Volksgenosse, sondern von Berufs wegen: es ist sein Beruf, in vollstem Maße das Elend seines Volks zu tragen, damit er es in diesem seinem Elende den Willen Gottes lehre. Dieß gilt aber sonderlicher Weise von demjenigen, welcher den Prophetenberuf zu seiner Erfüllung bringt. Er erreicht, wozu er bestimmt ist, die Herstellung Israel's und dadurch die Wiederbringung der Völkerwelt, nicht anders, als indem er zuvor an seiner Person das verschuldete Leiden Israel's bis zum äußersten Maße erduldet. Denn an seiner Person vollzieht sich die Wandelung des

---

[496]) gegen Hengstenberg a. a. O. S. 377.

Geschicks Israel's aus dem Elende zur Herrlichkeit: erst wenn jenes an ihm erschöpft ist, hebt diese bei ihm an.

Zwiefältig also läßt sein Beruf ihn leiden, durch die Sünde seines Volks, deren Folgen er trägt, und durch die Feindschaft wider Gottes Wort, deren Mißhandlung er verträgt. So wird er der Mann des tiefsten Elends, in welchem sein Volk den Mittler des Heils nicht erkennt, bis ihn Gott aus dem Tode, dem Ende seiner Leiden, zum Anfange seiner Herrlichkeit verklärt. Daß der Weg seines Berufs durch solches Leiden hindurchgeht, hat nicht er verschuldet, sondern Israel. Es ist also das Leiden, welches er trägt, nicht das seine, sondern das seines Volks. Und daß er solches erduldet, hilft Israel frei aus seinem Elende, indem in seinem Leiden Israel's Elend sich erschöpft, und mit seiner Erlösung aus demselben Israel's Erkenntniß und Herrlichkeit anhebt. Weil es aber der ihm verordnete Beruf ist, welcher ihn solches leiden läßt, so ist es Gott selbst, der ihm auflegt, was Israel verschuldet hat. Somit ist aber andererseits Gott selbst seines Leides Theilhaber, indem er seinem Knechte, dem Mittler seines Werks, um dieses Werkes und Berufes willen und zum Behufe der Vollbringung desselben solch Leid widerfahren läßt.

Daß es so gemeint ist, beweisen auch die letzten Verse dieser Weissagung, in welchen sich darstellt, worauf es Gott bei dem Leiden seines Knechts absieht, und welchen Ausgang es damit nimmt. Wie nämlich V. 6 sein Leiden nach der einen Seite dadurch erklärt ist, daß dasselbe auf Gott zurückgeführt wird, als welcher ihn die Sünde seines Volks entgelten lasse; so folgt nun V. 10 eine zweite Lösung dieses Räthsels, indem darauf hingewiesen wird, wie es keineswegs blos menschliche Willkühr sey, sondern wie Gottes Rathschluß, ihn zu verherrlichen und sein Werk durch ihn hinauszuführen, gerade dann und gerade so seine Verwirklichung finde. Denn es ist falsch und wider den sonstigen Gebrauch von חָפֵץ, wenn man diesem Verbum — denn daß es Verbum ist, und nicht Adjektivum, sehe ich jetzt wohl ein[497]) — die Bedeutung des willkührlichen Beliebens beilegt[498]). Er hat ihn gern zerschlagen wollen, heißt חָפֵץ דַּכְּאוֹ.

---

[497]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 274. [498]) so z. B. Knobel z. d. St.

Gern hat er es gethan und es arg damit gemacht. Denn הֶחֱלִי ohne Suffixum hat am natürlichsten דַּכְּאוֹ zum Objekte[499]), und steht mit חָפֵץ parallel, nicht mit חָפֵץ דַּכְּאוֹ. Daß der Bedingungssatz, welcher sich hieran ohne Bindewort anschließt, erklärende Apposition ist, kommt freilich nicht zu sehen, wenn man als den Gedanken desselben angibt, auf das Leiden des Knechtes Gottes müsse als Lohn desselben seine Herrlichkeit folgen[500]), oder wenn man den Zusammenhang so bestimmt, der Wille Gottes, seinen Knecht zu zerschlagen, habe seinen Grund darin, daß derselbe ein freiwilliges Schuldopfer bringen sollte[501]). Im erstern Falle wird so sehr alles Gewicht auf den Anspruch des Knechtes Gottes gelegt, welchen ihm sein Leiden gebe, daß man nicht einsieht, wie der Satz, welcher diesen Anspruch desselben aussagt, neben den zu stehen kommen soll, welcher aussagt, daß Gott ihn gerne hat zerschlagen wollen. In dem andern Falle aber wird nur der Vordersatz des Bedingungssatzes herausgehoben, während doch nicht dieser, sondern der Nachsatz erklärend neben die Aussage des Verhaltens Gottes tritt.

Weil das Gedeihen des Knechtes Gottes, sein eigenes und das seines Berufswerks, durch sein Todesleiden bedingt war, deshalb hat Gott es gerne gethan, daß er ihn zerschlug, und es so schlimm damit gemacht. Dieß ist der Gedanke, welchen die verbindungslose Gleichstellung der beiden Sätze ausdrückt. Daß es in solchem Zusammenhange, wo es sich um die Absicht des göttlichen Thuns handelt, nicht am Platze wäre, jenes Todesleiden als eine Selbstopferung des Knechtes Gottes zu bezeichnen, liegt am Tage. Um so weniger werden wir auf die oben abgewiesene Frage zurückkommen, ob nicht נַפְשׁוֹ Subjekt von תָּשִׂים sey. Nachdem ich nun aber nicht minder auch dieß eingesehen und eingeräumt habe, daß es nicht angeht, דַּכְּאוֹ für das Subjekt zu nehmen, so kann ich תָּשִׂים nur für die zweite Person halten, bleibe aber dann auch nicht mehr zweifelhaft, daß die Anrede an Jehova gerichtet ist. Diese Anrede bildet den Uebergang zu der gleichsam antwortenden Rede Jehova's im folgenden

---

499) vgl. Mich. 6, 12. 500) Hävernick a. a. O. S. 246. 501) Hengstenberg a. a. O. S. 351.

Verse, und schließt sich an die Aussage von Jehova an, welche vorhergegangen: ein Wechsel der Person, welcher mit dem Wechsel des Modus zusammentrifft, indem hier der Prophet von der Selbstversetzung in die Zeit, wann das geschehen seyn wird, wovon er sein zur Erkenntniß gekommenes Volk von V. 1 an sagen läßt, auf den Standpunkt seiner Gegenwart zurückkehrt. Wenn du, sagt er zu Gott, seine Seele zur Schuldbuße machst, wird er ein Geschlecht sehen, lange leben. Denn es heißt אִם תָּשִׂים, nicht אִם שַׂמְתָּ, also nicht, nachdem du gemacht hast[502]). Daß diese Bedingung erfüllt werden will, damit das Andere eintrete, dieß ist es, was in dem oben dargelegten Zusammenhange zu sagen war, welcher also auch nicht zuläßt, daß man אִם in der Bedeutung „wenn auch" fasse[503]). Indem Gott seinen Knecht zerschlägt und so das Leben desselben zu einem Schuldopfer, oder besser zu einer Schuldbuße macht, erfüllt sich die Bedingung, von welcher die Verwirklichung des ihm zugedachten Ausgangs seines Geschicks abhängt.

Was den Ausdruck אָשָׁם betrifft, so bedarf es zunächst keiner Untersuchung über das Verhältniß des Schuldopfers zum Sündopfer. Denn אָשָׁם ist im Allgemeinen, was Einer zahlt, um seine Benachtheiligung des Andern gut zu machen[504]): daher der Ausdruck הֵשִׁיב אָשָׁם, es mag sich um eines Menschen oder um Gottes Benachtheiligung handeln[505]). Hier nun ist es Gott, welchem zu nahe geschehen, und was dafür gegeben wird, es gut zu machen, ist das Leben seines Knechts. Aber nicht sein Knecht hat ihn geschädigt, sondern das Volk desselben, und nicht das Volk macht es gut durch Hingabe des Knechtes Gottes, sondern Gott selbst. Es ist also mit יָשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ nichts anderes gesagt, als oben mit הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ, außer daß jetzt das Leiden des Knechtes Gottes, mit welchem er büßt, was sein Volk gesündigt hat, weil es sich um den Uebergang aus dem Leiden in die Herrlichkeit handelt, als Todesleiden bezeichnet ist. Der Knecht Gottes muß die Sünde seines Volks mit dem Tode büßen, ehe er dessen theilhaftig wird, was ihm

---

502) gegen Stier z. d. St. 503) gegen Knobel z. d. St. 504) vgl. Num. 5, 7—8. 505) vgl. 1 Sam. 6, 3 mit Num. 5, 7.

zugedacht ist. Wie aber jenes die gottverhängte Bedingung ist für dieses, so andererseits dieses der wohlverdiente Lohn für jenes. Denn was ihm widerfährt, ist nicht minder seine eigene That als Gottes Verhängniß. Er gibt sein Leben in den Tod, er läßt sich unter die Missethäter rechnen, jenes um Anderer Sünde willen, dieses in Vertretung der Missethäter. Denn יַפְגִּיעַ am Schlusse des 12. Verses, wie 59, 16 von Vertretung mit der That gebraucht, ist nicht futurisch zu verstehen, daß es eine fortdauernde Vertretung bezeichnete[506]), sondern ist Imperfektum vermöge seiner Beziehung auf das Perfektum נָשָׂא, welches wie הֶעֱרָה und נִמְנָה die Voraussetzung für die Futura אֲחַלֶּק und יְחַלֵּק bildet, gleichwie andererseits diese Zusagen den Lohn für die V. 11 von Jehova in Aussicht gestellte Leistung seines Knechts verheißen. Die Leistung des Knechtes Gottes, des צַדִּיק, wie er hier als mit einem Eigennamen genannt wird — denn nur so begreift sich die Voranstellung von צַדִּיק vor עַבְדִּי — ist eine zwiefache, בְּדַעְתּוֹ יַצְדִּיק לָרַבִּים und עֲוֺנֹתָם יִסְבֹּל. Was das Erstere anlangt, so hat man keinen Grund, das Suffixum von דַּעְתּוֹ für Bezeichnung des Gegenstands, statt wie Prov. 22, 17 für Bezeichnung des Inhabers der Erkenntniß zu nehmen[507]). Dan. 12, 3 heißen diejenigen, welche die Menge auf den rechten Weg bringen, wohl nicht ohne Erinnerung an die vorliegende Stelle מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים. Gottes Willen und Weg zu lehren, ist ja der Beruf des Knechtes Gottes. Daß der Gerechte, welcher als der vollkommene מוֹרֶה לִצְדָקָה den Vielen zur Gerechtigkeit verhilft, auch ihre Sünden, nicht sowohl wegnimmt, was nun einmal סָבַל nicht heißt, geschweige, daß das Futurum ein fortdauerndes Wegnehmen bedeutete[508]), als vielmehr trägt, ist in so fern sein Geschick, als es ihm in Folge seines Berufs widerfährt, in so fern aber seine Leistung, als er durch die Willigkeit, mit welcher er sich dieser Folge seines Berufs unterzieht, seine Berufstreue bewährt. Dafür nun, daß er den Anderen seine Erkenntniß zu Gute kommen, und ihre Sünden sich zu Leide

---

[506]) gegen Stier z. d. St. S. 507. [507]) vgl. Hävernick z. d. St. [508]) gegen Stier S. 501.

gereichen läßt, wird er, nachdem er sein Leiden im Tode vollbracht hat, an dem Erfolge seiner unter Leiden gethanen Berufsarbeit seinen Lohn haben. Das Ende des mit 52, 13 beginnenden Abschnitts kehrt auf diese Weise in den Anfang desselben zurück.

Fassen wir nun Alles zusammen, was wir von dem Leiden des Knechtes Gottes ausgesagt gefunden haben! Indem Gott das Werk der schlüßlichen Heilsverwirklichung eines Propheten Werk seyn läßt, weil die Sünde seines Volks nöthig macht, daß dasselbe mit Bezeugung des zur Buße mahnenden und Heil verheißenden Gotteswortes anhebe; so läßt er, da der Prophetenberuf Leiden mit sich bringt, sein eigenes Werk des Heils und den, welcher damit betraut ist, durch Leiden und Tod hindurchgehen. Dieß Leiden ist zwiefältig durch Israel's Sünde verursacht, indem es ohne dieselbe einer solchen in das Elend des Volks verflochtenen Weise der schlüßlichen Heilsvermittelung nicht bedürfte, und indem es die Feindschaft wider das göttliche Zeugniß ist, welche Leiden über den Zeugen Gottes verhängt. Wiederum kommt dieß Leiden Israel zu Gute, indem mit dem Tode des Knechtes und Zeugen Gottes die schlüßliche Wendung der Dinge eintritt, und diejenige Herrlichkeit desselben anhebt, mit welcher Israel's durch die Sünde verursachter Leidensstand ein Ende hat. Aber es ist nicht sein Todesleiden an sich, welches Israel zu Gute kommt, sondern seine Berufstreue, als welche ihn sein für Israel heilsames Werk mit Leiden und Sterben zu Ende bringen läßt. Indem aber Israel Gewinn hat von seinem Leiden, kommt dasselbe auch der Völkerwelt zu Gute, gleichwie es, indem Folge der Sünde Israel's, auch Folge der Sünde der Völkerwelt ist. Denn Israel verhält sich zur Völkerwelt, der gegenüber es Gottes Knecht und Zeuge ist, wie sich der Prophet zu Israel verhält.

Bisher haben wir nur von solchem in Folge der Sünde Statt findenden Leiden gehandelt, welches Gott dem Gerechten durch den Ungerechten, oder welches er dem Mittler seines Heilswerks in seinem Berufe, um seines Berufs willen und zum Zwecke seiner Erfüllung desselben widerfahren läßt. Wir finden aber auch, daß der sündige, aber nach Gott verlangende Mensch etwas leistet, die Folge seiner Sünde aufzuheben, und daß Gott solche Leistung desselben zum Gesetze seines heiligen Gemeinwesens macht. Diese Leistung ist das Opfer. Das Opfer.

Denn daß die ersterschaffenen Menschen schon im Paradiese nicht blos Gebete, sondern auch Opfer des Lobes und Dankes dargebracht haben [509]), ist eine eben so willkührliche Erfindung, als es andererseits eine willkührliche Beschränkung des Opfers ist, wenn man Aufhebung, Sühnung der Sünde schlechthin für den Zweck desselben ausgibt [510]). Wo dasselbe in der biblischen Geschichte zuerst erscheint, ist die Sünde schon in der Welt, und die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen bereits verloren. Aber es erscheint nicht als eine Leistung des Menschen zum Behufe der Sühnung seiner Sünde, sondern als eine Gabe, welche er Gotte darbringt, um zu erwiedern, was Gott ihm hat zu Theil werden lassen.

Nicht um einem göttlichen Befehle nachzukommen, sondern aus eigenem Antriebe haben Kain und Abel einen Theil des Ertrags ihrer Beschäftigung Gotte dargebracht. Sie erwiederten die Gabe Gottes mit diesem verkörperten Gebete [511]). Daß Kain Frucht des von ihm bestellten Ackers, Abel dagegen Thiere der von ihm gepflegten Heerde darbrachte, hat seinen nächsten Grund in der Verschiedenheit ihrer Beschäftigung und nicht in der Verschiedenheit der Absicht ihrer Darbringung [512]). Der Erzähler nennt beides מִנְחָה, und gibt damit zu erkennen, daß Beide zunächst dasselbe wollten. Wenn nun dennoch der Feuerblick Jehova's, mit welchem er die Gabe verzehrend an sich nahm [513]), nur Abel's und nicht Kain's Gabe traf; so muß der Grund dieses verschiedenen Verhaltens Gottes in der verschiedenen Sinnesweise der Opfernden zu suchen seyn, welche sich aber dann nicht erst in der Verschiedenheit ihres Opfers, sondern schon in der Verschiedenheit ihrer Beschäftigung kundgegeben hat. Das Land zu bauen, war der Mensch durch die Nothwendigkeit veranlaßt, in welche ihn die Verbannung von seiner ersten Wohnstätte versetzt hatte, daß er nun die Fristung seines Lebens der Erde abzwingen mußte. Dagegen die Thiere zu pflegen, deren Kleid sein Kleid werden konnte, bestimmte ihn nach der biblischen Erzählung jene Gnadenthat Gottes,

---

[509]) Sartorius üb. d. alt- und neutest. Cultus S. 52. [510]) Kurtz d. mos. Opfer S. 6. [511]) vgl. Hengstenberg ev. Kirchenzeitg 1852. S. 113. [512]) gegen Delitzsch d. Genesis S. 149. [513]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 83.

daß er das Leben des Thiers nicht geschont hatte, um des Menschen durch die Sünde zur Scham und Blöße gewordene Nacktheit zu bedecken. Hiernach zu urtheilen, ist die Gabe, welche Kain und Abel Gotte darbringen, Ausdruck einer verschiedenen Sinnesweise, indem der Eine nur für die Fristung seines Lebens dankt, welche er dem verfluchten Erdboden abgedrungen, der Andere dagegen für die Bedeckung seiner Blöße, welche Gott dem sündigen aber auch bußfertigen Menschen als Gnadenzeichen der Vergebung ihrer Sünde in das Elend mitgegeben hatte.

Wie sollte nun das Opfer Abel's irgend substitutiv gemeint seyn? Wie sollte ihn der Gedanke dabei leiten, daß er sein Leben verwirkt, und deshalb ein anderes sühnend für ihn einzutreten habe[514])? Sein Opfer ist eben so, wie das seines Bruders, Ausdruck eines Verhaltens zu Gott, welches dem Verhalten Gottes gegen den Menschen antwortet. Nur ist sein Augenmerk anders, als das seines Bruders, auf das Verhalten Gottes gerichtet. Daß Gott dem Menschen Macht gegeben hat über das Leben des Thiers, dessen Kleid zur Bedeckung seiner schamwürdigen Blöße zu machen, dieß dankt ihm Abel, gedenkt also, indem er seine Gabe darbringt, der Sünde und der Sündenvergebung, und läßt es sich darum nicht gereuen, die liebsten und besten Thiere seiner Pflege in den Tod zu geben. Aber nicht um seine Sünde zu sühnen, oder die Folge der Sünde, den Tod, abzuwenden, sondern auf Grund der geschehenen Sündenvergebung, und um für das Gnadenzeichen derselben zu danken, tödtet er sie. Daß ihnen sein Dank das Leben kostet, ist allerdings Folge der Sünde. Denn Folge der Sünde ist es, daß er Gotte für die Macht über das Thierleben zu danken hat, deren er sich jetzt bedient, um die Gnadengabe Gottes entsprechend zu erwiedern. Aber darum bleibt doch Dank die eigentliche Bedeutung seines Opfers, und nur die Beziehung auf die Gabe, welche der Dank erwiedert, ist eine andere, als bei Kain, damit aber freilich auch die Sinnesweise, welche sich darin ausspricht. Das Opfer Abel's ist der Dank eines bußfertigen Gerechten, welchem das Kleid mehr

---

[514]) Delitzsch S. 150.

Werth hat, als das Brod, weil er die Sündenvergebung höher achtet, als die Fristung des Lebens.

Als sich Noah nach dem Gerichte der Fluth mit den Seinen und der ihm befohlenen Thierwelt auf der neu zu bevölkernden Erde fand, machte er eine Höhe dem Himmel entgegen, von wo das Gericht gekommen war, und tödtete Thiere seines Eigenthums, und verbrannte sie auf der Höhe des Altars, um ihren Duft dahin aufsteigen zu lassen, von wo Gott das Gericht gesendet hatte. Was war dieß anders, als Dank für die Rettung vor dem Gericht? Wenn er aber, um diesen Dank darzubringen, von der Macht über das Thierleben Gebrauch machte; so geschah dieß, weil für die Verschonung des verwirkten Lebens Hingabe eines Lebens die entsprechende Erwiederung war. Ueber Menschenleben hatte er keine Macht dieser Art: wie es denn eine ungeschickte Rede ist, von dem Menschenopfer zu sagen, es sey die Vollendung der im Opfer geschehenden Aeußerung der Gottesfurcht [515]). Grauenhafte Entartung derselben ist es vielmehr, weil Opferung von solchem Leben, über das der Mensch keine andere Macht, als die der Strafe besitzt, und dessen allgemein sittliche Beschaffenheit eben die der Menschheit selbst ist. Aber über das außerhalb der sittlichen Gemeinschaft der Menschheit stehende Thierleben hatte Noah Macht, wie sonst für den Dienst seines eigenen Lebensbedürfnisses, so auch zur Bethätigung seines Danks für die Verschonung des Lebens der Menschheit, welches in ihm und seinem Hause durch das Gericht hindurchgerettet worden. Hiezu sonderte er eine Stätte der wiederbetretenen Erde aus, weil die Erde keine Stätte der Gegenwart Gottes mehr hatte, nachdem sie Stätte des Gerichts geworden war. Und weil nun Gott droben zu suchen war, von wo er das Gericht herniedergesendet hatte, so verbrannte er selbst die geschlachteten Thiere, damit ihr Duft nach oben stieg, während Abel's Opfer durch den Feuerblick Gottes verzehrt worden war. So entsprach das Opfer Noah's als Ausdruck seines Verhaltens zu Gott dem Verhältnisse zu Gott, in welchem er sich fand. Hierin liegt nun aber auch schon, daß es nicht blos Ausdruck seines Dankes war, sondern auch seines Verlangens, einen gnädigen Gott zu haben.

---

[515]) Ewald d. Alterthümer d. Volkes Isr. S. 27.

Denn die in ihm und seinem Hause erhaltene Menschheit beginnt nun ein neues Leben, für welches sie eines gnädigen Gottes bedarf. Eben sowohl damit Gott ihr gnädig sey, als dafür, daß er es gewesen, bringt Noah sein Opfer dar; und weil es die entsprechende Erwiederung der Gnade ist, für welche er zu danken hat, so ist es auch der rechte Ausdruck seines Verlangens nach Gnade.

Beide Male, wo Abel und wo Noah opfert, ist es der Gerechte, welcher Opfer darbringt. Beide Male ist nicht des Opfernden besondere Sünde des Opfers Veranlassung, geschweige daß das Thier an die Stelle des sündigen Menschen träte, des Letztern Schuld zu tragen und zu leiden, damit er derselben ledig gehe, was Kurtz [516]) eine Vertauschung der Rollen nennt. Wohl aber ist es Folge der Sünde, daß der Mensch seinen Dank und seine Bitte durch Hingabe des Thierlebens zu Gott bringt, in dem einen Falle, weil er für das ein Thierleben kostende Gnadenzeichen der Sündenvergebung, in dem andern, weil er für die Verschonung des durch Sünde verwirkten Lebens der Menschheit zu danken hat. Dort erwiedert Abel mit dem Leben des von ihm aufgezogenen und darum ihm zugehörigen Thiers die Gnadengabe der zum Zeichen der Sündenvergebung geschenkten Macht über dasselbe; hier erwiedert Noah mit dem Leben durch ihn geretteter und darum ihm zugehöriger Thiere die gnädige Verschonung der todeswürdigen Menschheit. Beide Opfer mußten Todesopfer seyn, um des sündhaften, aber doch gerechten Menschen Verhältniß zu Gott angemessen zu bethätigen. Aber weil sie sein Verhältniß zu Gott schlechthin ausdrücken sollten, hatten sie keine andere nähere Bestimmtheit, als die sich aus der Lage der Opfernden unmittelbar ergab. Sie fielen nicht unter den Unterschied der nachmaligen Opfergattungen, welcher aus der Verschiedenheit der Beziehungen herrührt, nach denen das Verhältniß zu Gott konnte bethätigt seyn wollen.

Man pflegt zu sagen, vor dem mosaischen Gesetze habe es nur Brandopfer und Dankopfer, aber keine Sündopfer gegeben [517]). Für diese Behauptung hat man keinen andern Grund, als daß der Sündopfer früher keine Erwähnung geschieht, und daß bei der Herstellung

---

[516]) d. mos. Opfer S. 83. [517]) so z. B. Kurtz a. a. O. S. 116.

des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jehova und Israel nur Brandopfer und Dankopfer dargebracht worden[518]). Aber soll man denken, daß Versündigungen vordem nie Anlaß zum Opfern gegeben hatten? Wird ja doch von Abram erzählt, er habe überall in Kanaan, wo er sich zu längerm Verweilen niederließ, zum Behufe geordneten und gemeinsamen Gottesdienstes[519]) einen Altar gebaut[520]). Sollte da nicht jede eigenthümliche Aeußerung der Frömmigkeit ihr Opfer gehabt, und die Eigenthümlichkeit derselben auch in der Besonderheit des Opfers ihren Ausdruck gefunden haben? Nur die scharfe Ausprägung dieser Verschiedenheit wird dem mosaischen Gesetze aufbehalten gewesen seyn: wie denn dasselbe auch Sündopfer und Schuldopfer nicht eigens einführt, sondern sie, wo es von ihnen handelt, als bekannt voraussetzt. Warum aber bei der Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jehova und Israel keine anderen Opfer, als Brandopfer und Dankopfer dargebracht worden, wird sich späterhin ergeben.

Es ist richtig, daß Brandopfer und Dankopfer zusammen die allgemeinste Gestalt des Opfers ausmachen: wobei jedoch nicht vergessen seyn will, daß beide von einem Speisopfer begleitet sind, welches einen wesentlichen Bestandtheil der Darbringung bildet. Aber in welchem Verhältnisse beide zu einander stehen, und welches die Einheit ist, zu welcher sie sich zusammenschließen, bedarf einer nähern Erörterung. Was ihre Namen anlangt, so kann uns Ewald's[521]) Meinung, עֹלָה heiße Glühopfer, weil es lange brenne, eben so wenig Beschwer machen, als seine Behauptung, הֶעֱלָה werde von jeder Art Gabe gebraucht. Denn הֶעֱלָה מִנְחָה steht Jes. 57, 6 ganz richtig von dem im Feuer aufgehenden Speisopfer, und 2 Kön. 17, 4 dient dieselbe Redensart, die Darbringung der für den König von Assur bestimmten Gabe zu bezeichnen, nicht weil der Ort der Darbringung, sondern weil der, welchem dargebracht wird, erhaben, höherstehend ist[522]). So kommt auch das Opfer zu dem hinauf, welcher über Allem ist, zu אֵל עֶלְיוֹן, wenn es von Feuer verzehrt

---

[518]) Exod. 24, 5. [519]) vgl. erste Hälfte S. 564. [520]) Gen. 12, 7. 8. [521]) d. Alterth. d. Volkes Isr. S. 50. [522]) vgl. z. B. Num. 16, 12.

im Dufte aufsteigt, ein לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ für Jehova[523]). Freilich sagt man auch הֶעֱלָה אֶת־הָעֹלָה הַמִּזְבֵּחָה[524]), aber dieß würde die obige Deutung nur dann beeinträchtigen können, wenn nicht eben so wohl vorkäme הֶעֱלָה עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ[525]). Endlich daß alles auf den Altar Kommende im Feuer aufgehe, und deshalb עֹלָה, so erklärt, nichts Besonderes vom Brandopfer aussagen würde, ist ein unzutreffender Einwurf Ewald's, indem ja das Brandopfer nicht im Unterschiede von Anderm, was auf den Altar kommt, sondern im Gegensatze zu den nur theilweise auf den Altar kommenden Thieropfern seinen Namen עֹלָה oder, was nun damit gleichbedeutend ist, כָּלִיל[526]) führt: wie denn Lev. 6, 16 כָּלִיל ausdrücklich als Bezeichnung desjenigen Opfers erklärt wird, von dem nichts gegessen werden darf.

Schwieriger scheint die Deutung des Namens שֶׁלֶם oder שְׁלָמִים, wenn man sieht, daß derselbe σωτήριον[527]), Friedensopfer[528]), Erstattungsopfer[529]), Vollendungsopfer[530]) übersetzt wird, oder daß man gar die Bedeutungen Erstattung, Wiedererstattung und Friedensgemeinschaft darin vereinigt seyn läßt[531]). Aber es liegt, däucht mir, nahe genug, daß שֶׁלֶם dasselbe heißt, wie das davon gebildete שַׁלְמֹן, welches wiederum mit שִׁלּוּם vertauscht werden kann. Was man dem Richter dafür gibt, daß er günstig entscheidet, heißt das eine Mal שַׁלְמֹן[532]), das andere Mal שִׁלּוּם[533]). Ob das Geschenk vor dem Spruche gegeben wird oder nach demselben, immer ist es ein Entgelt, wodurch es richtig wird zwischen dem Richter und der Partei. Zu diesem שֶׁלֶם, dessen Grundbedeutung Richtigkeit ist, verhält sich שִׁלֵּם entrichten oder berichtigen, wie sich כִּפֶּר zu כֹּפֶר verhält. Denn כֹּפֶר heißt Deckung, Deckung auch im Sinne von Zahlung, כִּפֶּר demgemäß als Verbum denominativum decken, Zah=

---

[523]) Lev. 3, 16. [524]) z. B. Lev. 14, 20. [525]) z. B. Gen. 8, 21. [526]) vgl. 1 Sam. 7, 9. [527]) so die LXX. [528]) Tholuck d. A. T. im N. T. Aufl. 3. S. 90. [529]) Bähr Symb. d. mos. Cultus II. S. 368 ff. [530]) Baumgarten theol. Comm. z. Pentat. II. S. 132. [531]) Kurtz d. mos. Opfer S. 129 ff. [532]) Jes. 1, 23. [533]) Mich. 7, 3.

lung leisten. Subjekt solcher Deckung kann der Mensch seyn, welcher selbst gutmacht, was er übel gethan, oder auch Gott, wenn er dem Menschen vergibt; und Objekt derselben kann das seyn, was der Mensch übel gethan, oder das, was dadurch bußwürdig geworden. Der Unterschied aber zwischen שָׁלֵם und כִּפֶּר besteht nun darin, daß jenes eine Gegenleistung ist, dieses eine Gutmachung. Um ein Gut ist es bei dem einen zu thun, welches man nicht umsonst empfangen haben will oder nicht umsonst bekommen kann; um etwas Böses bei dem andern, aus dessen Verhaft man ohne Vergütung nicht freikommen würde.

Daß wir die Bedeutung von שָׁלֵם getroffen haben, dürfte sich schon in so fern bestätigen, als sie manches, worüber man sonst bei diesem Opfer ungewiß oder unklar bleibt, ins Reine bringen hilft. Vor allem gibt sie uns Grund, sowohl denen zu widersprechen, welche dem alttestamentlichen Gottesdienste alle Bittopfer abläugnen[534]), als auch denen, welche von den drei Arten der שְׁלָמִים eine für ein Dankopfer erklären, nämlich זֶבַח תּוֹדָה, die beiden anderen aber, זֶבַח נֶדֶר und זֶבַח נְדָבָה, für Bittopfer[535]). Mit letzterm vertragen sich die Bezeichnungen nicht, da das Gelöbniß eben so wohl bezahlter Dank nach erlangter Bitte, als Begleitung des Gebets um Hülfe oder Wohlthat seyn kann, und die freie Gabe vollends eben um deß willen so heißt, weil sie keine andere Veranlassung hat, als den Willen des Darbringenden, etwas darzubringen. Wie unwahrscheinlich es aber andererseits ist, daß gerade die Bitte des sie begleitenden Opfers ermangeln sollte, leuchtet von selbst ein. Das Richtige wird Hengstenberg[536]) gesehen haben, wenn er von den שְׁלָמִים überhaupt sagt, daß sie entweder als verkörperter Dank für das Ertheilte, oder als verkörperte Bitte für das zu Ertheilende dargebracht worden. Denn darauf weist schon die Bedeutung von שָׁלֵם hin, welche sich uns ergeben hat. Es ist Gegenleistung, Verdank für das, was der Opfernde von Gott hat oder zu bekommen hofft. Wenn also auch

[534]) Bähr a. a. O. II. S. 385. [535]) Scholl Stud. d. würtemb. Geistl. V. 1, S. 116; Kurtz d. mos. Opfer S. 134; Tholuck a. a. O. [536]) Beiträge z. Einleitg in d. A. T. III. S. 86.

in Zeiten des Unglücks, an Tagen des Hülfeslehens Verdankopfer dargebracht worden sind[537]), so braucht man dieß weder für Unregelmäßigkeiten der Richterzeit zu halten[538]), in welcher es auch gar nicht allein vorkommt, oder daraus zu erklären, daß man sich den Schmaus nicht entgehen lassen wollte[539]), noch hat man nöthig, den Erzähler eines Mißbrauchs des Wortes שְׁלָמִים zu bezichtigen[540]).

In den so eben besprochenen und in vielen anderen Fällen[541]), überhaupt da, wo Opfer als der sich von selbst verstehende Ausdruck der Frömmigkeit vorkommen, finden wir עֹלוֹת und שְׁלָמִים so regelmäßig verbunden, daß auch an solchen Stellen, an welchen עֹלוֹת und זְבָחִים genannt werden[542]), unter letzteren um so unbedenklicher שְׁלָמִים zu verstehen sind, als Exod. 24, 5 שְׁלָמִים nur Apposition zu זְבָחִים ist. Daß es da immer nur darauf abgesehen gewesen sey, dem Volke Mitgenuß zu gewähren[543]), bliebe selbst dann unglaublich, wenn wirklich, wie man insgemein sagt, bei den Verdankopfern die Opfermahlzeit, welche man als ein Essen am Tische Gottes versteht[544]), die Hauptsache gewesen wäre. Aber so verhält es sich nicht damit. Nicht der Opfernde ißt am Tische Gottes, sondern umgekehrt hat er Jehova zu seinem Tische geladen. Nicht was Gott ihm überlassen hat, ißt er, sondern ehe er ißt, hat er das Beste seines Mahls Gotte gegeben. Durch die Darbringung ist ja das Opferthier nicht in der Art Eigenthum Gottes geworden, daß es nun eigentlich ganz dem Altare gehörte; sondern indem es zum Verdankopfer bestimmt ist, versteht sich von selbst, daß es nur in so weit auf den Altar kommt, als es diese seine Bestimmung mit sich bringt. Was nicht als לֶחֶם אִשֶּׁה לַיהוָה dem Altarfeuer übergeben wird, das soll gegessen werden, zum Theil von den Priestern, zum Theil von dem Opfernden und seinen Geladenen, aber freilich, weil es

537) so z. B. Richt. 20, 26; 21, 4; 1 Sam. 13, 9; 2 Sam. 24, 25. 538) Winer bibl. Realw. u. d. A. 539) Ewald a. a. O. S. 56. 540) so z. B. Studer z. Richt. 20, 26. 541) s. z. B. Jos. 8, 31; 2 Sam. 6, 17; 1 Kön. 3, 15; 9, 25; 2 Chron. 31, 2. 542) z. B. 1 Sam. 6, 15. 543) Ewald a. a. O. 544) s. z. B. Bähr a. a. O. II. S. 374; Kurtz a. a. O. S. 104.

קֹדֶשׁ לַיהוָֹה ist, auch von den Letzteren nicht gemeiner Weise und an gemeinem Orte, sondern gottesdienstlicher Weise und an heiliger Stätte. Vom Priester gilt, daß er vom Altar oder vom Tische Gottes ißt, indem ihm das Gesetz die vom Genusse des Opfernden ausgenommene Brust und Schulter überläßt, welche daher auch gehoben und gewoben, das heißt, Gotte anheimgegeben wurde. Was aber nicht ausgenommen war, das hatte von vorn herein die Bestimmung, in gottesdienstlicher Freude verzehrt zu werden, und nicht gab es Gott für diesen Zweck erst zurück. Ein gottesdienstliches Mahl begehen und dabei Gott zu Gaste laden zu können, das dankte der Opfernde der göttlichen Ordnung. Denn daß sich Jehova herbeiließ, seinen Theil von dem zu empfangen, was des Opfernden gottesdienstliches Mahl werden sollte, das war nicht minder dessen Ehre und Freude, als es seine Pflicht war, das Beste davon vorweg an Jehova zu geben. Verhielte es sich anders, so könnte man die Darbringung der Erstlinge nicht mit den Verdankopfern zusammenstellen, indem bei ihr offenbar Gott zu Gaste geladen wird. Der Unterschied zwischen der einen und der andern dieser beiden Darbringungen besteht nur darin, daß es das eine Mal eine gottesdienstliche Mahlzeit ist, das andere Mal das gemeine Essen und Trinken, wovon man Gotte seinen Antheil dargibt. Gottes Gabe ist die tägliche Nahrung, ohne daß darum das Essen derselben ein Essen am Tische Gottes ist, obgleich ihm die Erstlinge davon dargebracht werden. Eben so ist es Gottes Ordnung, der man es verdankt, eine gottesdienstliche Mahlzeit begehen zu können, ohne daß darum die Begehung derselben ein Essen am Tische Gottes ist, obgleich ihm das Beste davon dargebracht wird.

Daß ein Thier gottesdienstlich verbrannt wird, damit sein Duft gen Himmel aufsteige, ist das Wesentliche des Brandopfers oder Ganzopfers. Daß ein Thier gottesdienstlich geschlachtet wird, ist das Wesentliche des eben deshalb auch schlechtweg זֶבַח genannten Verdankopfers. Denn wo ein Thier geschlachtet wird, da geschieht dieß seit Noah, damit es gegessen, also, wo es gottesdienstlich geschlachtet wird, damit es gottesdienstlich gegessen werde: ein gottesdienstliches Mahl beginnt aber damit, daß Gott seinen Ehrentheil

vorweg erhält. Daß dieser sein Ehrentheil mit dem Ganzopfer zusammen verbrannt wird[545]), erklärt sich aus der engen Zusammengehörigkeit des Ganzopfers und des Verdankopfers. Wessen Verdank, er gelte einer empfangenen oder einer verhofften Gunst, wohl aufgenommen werden soll, der muß demjenigen genehm seyn, welchem er ihn bringt. Gotte genehm zu machen, einen gnädigen Gott zu gewinnen, dient das Ganzopfer. Ist diesem dann das Verdankopfer gefolgt, so mag und soll der Darbringende frohen Muthes seyn, und sein Mahl vor Gottes Angesicht begehen, bei welchem Gott sein Gast hat seyn wollen. Er hat geleistet, wessen es bedurfte, damit es zwischen Gott und ihm richtig stehe. Die Gutmachung, die Leistung des כִּפֵּר ist vorausgegangen, das Ganzopfer hat gedient לְכַפֵּר עָלָיו[546]), das heißt, die Gutmachung für ihn zu zahlen. Denn einer solchen bedarf der Mensch, weil er ein Sünder ist. Die Richtigmachung, die Leistung des שִׁלֵּם ist gefolgt, das Verdankopfer hat gedient, seine Erkenntlichkeit für die empfangene oder gehoffte Gunst zu entrichten. Das eine gilt dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, welches durch die Sünde des Menschen gestört, durch die Gutmachung für die Sünde hergestellt ist; das andere gilt dem Verhalten Gottes gegen den Menschen, welcher Gutes von ihm empfangen hat oder empfangen möchte. Durch das eine bekennt der Mensch, daß ihn die Sünde von Gott scheidet, und bittet, daß Gott ihm ungeachtet seiner Sünde gnädig sey; durch das andere bekennt er, daß er sein Gutes von Gott empfängt, und gibt ihm dafür seinen Verdank. Um Gnade für den Sünder ist es dort zu thun, der Güte gegen den Bedürftigen gilt es hier.

Es ist vorgekommen, daß man der ganzen Untersuchung über das Wesen des blutigen Opfers die Stelle Lev. 17, 11 zu Grunde legte[547]). Weil nun hier Gott sagt, ich habe euch das Blut der Thiere für den Altar gegeben, לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם, so hat man auch die Dankopfer unter die Sühnopfer gezählt und sich hierin durch das Verfahren mit dem Blute derselben bestärkt gefunden[548]).

---

545) Lev. 3, 5. 546) Lev. 1, 4. 547) Bähr a. a. O. II. S. 199. 548) Bähr a. a. O. II. S. 379; Kurtz a. a. O. S. 145.

Bei näherer Erwägung wird sich jedoch zeigen, daß weder jene Stelle noch dieses Verfahren uns nöthigen, das so eben erwiesene Verhältniß des Verdankopfers zum sühnenden, gutmachenden Opfer wieder aufzugeben, und Sühnung auch für des erstern Zweck zu achten. Ohne Sühnopfer käme es ja zu keinem Verdankopfer. Also ist auch die Möglichkeit der Verdankung dadurch bedingt, daß das Thierblut zur Gutmachung für den Sünder gegeben ist; und wenn es hiefür gegeben, wenn das Thierleben dem Sünder hiefür überlassen ist, so hat er auch um der nur dadurch möglichen Verdankung willen anderer Verwendung des Bluts, namentlich des Genusses desselben sich zu enthalten. Ist aber das Sühnopfer Voraussetzung für das Verdankopfer, und erstreckt sich die Wirkung des erstern auf das letztere, so braucht das Verdankopfer zwar nicht mehr demselben Zwecke der Sühnung noch wieder zu dienen, aber es muß dem Sühnopfer darin gleichartig seyn, daß es auch in der Hingabe eines Thierlebens besteht. Denn die Sünde, in Folge deren dem Menschen diese Macht über das Thierleben gegeben ist, hat durch die vorausgegangene Sühnung nicht aufgehört, da zu seyn, sondern nur aufgehört, ihm Gott ungnädig zu machen. Hingabe des Thierlebens an Gott ist aber im ausgebildeten Opferdienste ohne Blutsprengung nicht denkbar. Warum nicht, wird die folgende Untersuchung ins Licht stellen.

Wenn die Blutsprengung den Sinn hätte, welchen Kurtz[549]) ihr beimißt, objektive Aneignung der für die Sünde geleisteten Zahlung von Seiten Gottes und subjektive Aneignung der Schuldentilgung von Seiten des Menschen zu seyn, so müßte nothwendig nicht blos die heilige Stätte, sondern auch der Opfernde mit dem Blute des Opfers besprengt werden. Denn der Altar ist nicht Sinnbild des Volks, sondern, wie wir gesehen, die für den Dienst Gottes besonderte Stätte; und wenn er es auch wäre, so wäre er darum doch nicht Sinnbild des Opfernden. Auf Exod. 24, 4—8 beruft man sich für beides, für diese Bedeutung des Altars und für jene Bedeutung der Blutsprengung, nur irrthümlicher Weise. Die zwölf Säulen, mit welchen dort Mose den Altar umstellt, sie sind es,

549) a. a. O. S. 83.

welche das Zwölfstämmevolk bedeuten, und nicht der Altar selbst. Die Blutsprengung aber, welche dort geschehen, ist mit derjenigen, von welcher wir jetzt handeln, schon darum nicht zu vergleichen, weil dort nicht die Gemeinde ein Opfer darbringt für sich selbst, sondern Mose bringt es dar für das noch nicht zur Gemeinde Gottes gewordene, durch diese Blutsprengung erst dazu werdende Volk.

Das Verständniß der Blutsprengung wird unmöglich, wenn man, wie Kurtz und Bähr[550]) gleicher Maßen thun, דָּם ohne Weiteres für dasselbe nimmt wie נֶפֶשׁ. Ein Bringen der נֶפֶשׁ an die heilige Stätte nennt es Bähr, wenn das Blut an den Altar gesprengt wird; und Kurtz sagt von dem Blute, was unmittelbar vorher von der נֶפֶשׁ, daß es den Tod erduldet habe und nun von der Sünde und Schuld ledig sey, für welche es denselben erduldet. Allerdings ist, wie es Lev. 17, 11 heißt, die Seele des Fleisches im Blute; ja das seelisch belebte Blut mag selbst des Fleisches Leben genannt werden[551]), indem es zwar nicht in der Seele, wie Lev. 17, 14 mißverstanden worden[552]), wohl aber als des Fleisches Seele in demselben ist. Man übersetzt die Worte הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר „das Blut sühnt durch die Seele.“ Aber diese Uebersetzung ist so unrichtig, wie die andere, welche בְּ zur Bezeichnung des gesühnten Objekts dienen läßt, bei welcher letztern eine Verbindung von כִּפֶּר angenommen wird, welche sonst nicht vorkommt, und auch damit nicht gerechtfertigt werden kann, daß man sich auf das בְּ des Tausches beruft, indem dieses בְּ den Preis bedeutet, nicht aber die dafür einzulösende Sache. Man verbinde הוּא בַּנֶּפֶשׁ, so daß dieß nähere Bestimmung zu הַדָּם und בְּ eben so gebraucht ist, wie V. 14 in der Verbindung בְּנַפְשׁוֹ הוּא. An der letztern Stelle heißt es von dem Blute alles Fleisches, als dessen Seele sey es in ihm, wie denn unmittelbar hernach dasselbe in der Form gesagt ist נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הוּא. Eben so an der vorliegenden Stelle, das Blut als die Seele, in dieser Eigenschaft sühne es[553]). Aus diesen beiden Gründen soll man das Blut

---

550) a. a. O. II. S. 345. 551) Gen. 9, 4; Deut. 12, 23. 552) Baumgarten z. d. St. 553) vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 412.

der Thiere nicht genießen, weder das Blut allein, noch das blutige Fleisch, erstlich weil der Mensch die im Blute wallende Seele derselben nicht in sich aufnehmen[554]), und zweitens weil er das ein Seelenleben in sich hegende Blut, welches ihm zur Sühnung seiner Seele gegeben ist, nicht zu gemeinem Genusse verwenden soll.

Allerdings ist es also das Blut, welches sühnt, nämlich das Blut als das Leben des Thiers, in und mit welchem seine Seele verströmt. Aber das entströmte Blut ist nicht mehr seine Seele, weil es nicht mehr in ihm ist, sondern es ist seine Seele gewesen. Weil es dieß gewesen, soll man es nicht genießen; weil es das gewesen, wird es an oder auf den Altar gesprengt: was das Leben des Thiers gewesen, dient zur Besprengung der heiligen Stätte. Nicht das Blut hat den Tod erduldet — eine unvollziehbare Vorstellung —, und nicht die Seele wird an die heilige Stätte gebracht; sondern die heilige Stätte wird mit dem besprengt, was die Seele des nun entseelten, weil verbluteten Thiers gewesen ist. Die Bedeutung dieser Besprengung ist also, daß die zur Sühnung des Opfernden geschehene Tödtung eines lebendigen Wesens in dem Blute, welches das Leben desselben gewesen ist, der heiligen Stätte zugeeignet wird. Sie wird besprengt und nicht der Opfernde, weil er der Zahlende ist, Gott aber der, welchem die Zahlung geleistet wird. Die Sünde des Opfernden macht die heilige Stätte gemein, insofern dieselbe die Stätte seines Verhältnisses zu Gott ist. Daher wird ihr zugeeignet, was er zur Herstellung seiner Gemeinschaft mit Gott geleistet hat, und wird dadurch die Unreinheit von ihr genommen, mit welcher seine Sünde sie befleckt hat[555]). Eben dasselbe, was am jährlichen Versöhntage an allen Theilen des Heiligthums bis ins Allerheiligste geschieht, das geschieht bei jeder Opferung an dem Brandopferaltare. Wenn also Bähr von der Blutsprengung sagt, sie bezwecke die Heiligung der sündlichen נֶפֶשׁ, die Sühnung derselben durch die an der heiligen Stätte sich offenbarende Heiligkeit Gottes, so ist hievon das gerade Gegentheil wahr: die entheiligte Gottesstätte selbst will durch die für die entheiligende Sünde geleistete Zahlung gesühnt seyn, wie dieß Lev. 16, 33 ausdrücklich gesagt ist.

---

[554]) vgl. Delitzsch z. Gen. 9, 4. [555]) s. z. B. Lev. 16, 16 ff.

Eine Sühnung geschieht also allerdings bei den Verdankopfern, und zwar aus demselben Grunde, weshalb sie Thieropfer sind. Aber darum ist Sühnung doch nicht ihr Zweck, sondern es bedarf nur für den Zweck, welcher ihnen eigenthümlich ist, einer Sühnung. Der Mensch, welcher Gotte seinen Verdank darbringen will, ist und bleibt Sünder, und beginnt daher sein Verdankopfer sühnhafter Weise, obgleich er sein Sühnopfer schon gebracht und durch dasselbe einen gnädigen Gott gewonnen hat. Sonach wird durch das sühnhafte Wesen des Verdankopfers, was wir oben als dessen Verhältniß zum Ganzopfer erwiesen haben, keineswegs beeinträchtigt. Umgekehrt wird aber auch das sühnhafte Wesen des Ganzopfers und Verdankopfers nicht dadurch beeinträchtigt, daß mit beiden ein unblutiges Opfer verbunden ist. Zwar kann ich die Deutung, welche Bähr [556]) dem letztern gibt, daß in demselben hingegeben werde, was das Blut und mittelbar die Seele zu erhalten dient, eben so wenig gutheißen, als die von Kurtz [557]) vorgetragene, welcher darin die Gott dargebrachte sinnbildliche Nahrung, eine Abbildung der Frucht geistlicher Arbeit sieht. Ersteres ist eine willkührliche Beschränkung des Begriffs der Nahrung auf die Erhaltung des Bluts, und nur erdacht, um irgend eine Beziehung der unblutigen Darbringungen zu den blutigen herzustellen. Letzteres ist eine voreilige Umsetzung der gottesdienstlichen Handlung in ein bloßes Sinnbild, und macht dadurch die unblutige Darbringung zu einem der blutigen oder sühnhaften ungleichartigen Thun. Mit dem Einen verträgt sich nicht, daß das Dargebrachte Nahrungsmittel des Menschen sind, während das Blut des Ganzopfers und Schlachtopfers Thierblut ist; mit dem Andern verträgt sich nicht, daß der Ertrag des Landes und der Arbeit in Gestalt von Nahrungsmitteln dargebracht wird.

Es nimmt sich allerdings etwas gröblich aus, wenn Winer [558]) sagt, das unblutige Opfer verbinde sich mit dem blutigen nur eben so, wie der Mensch Fleisch nicht ohne Brod und Wein genieße. Dennoch aber kommt dieß der Wahrheit näher, als jene Aufstellungen. Der Mensch bringt dar, was ihm zu eigen gegeben ist. Zu eigen

---

[556]) a. a. O. II. S. 215. [557]) a. a. O. S. 96. [558]) Bibl. Realwörterb. II. S. 493.

aber hat er im vollsten Sinne, was er zu seiner Nahrung verwenden kann, nachdem er es sich selbst gewonnen hat. Ursprünglich ist dieß nur der Ertrag des von ihm bearbeiteten Bodens, und solcher Art war denn auch das Opfer Kain's. Bei solchem Opfer würde sich aber keine Erinnerung an die Sünde bethätigen, wenn nicht Tödtung des ihm anfänglich zu seiner Bekleidung, seit Noah auch zu seiner Nahrung überlassenen Thiers hinzukäme. Weil es nun dem sündigen Menschen vor Allem darum zu thun seyn muß, zur Sühnung seiner Sünde etwas zu leisten, so tritt die unblutige Darbringung hinter die blutige zurück. Aber sie tritt nur zurück, nicht unterbleibt sie, mit dem Ganzopfer und dem Verdankopfer verbindet sie sich, um die Darbringung dessen, was dem Menschen zu eigen gegeben ist, vollständig zu machen. Sie besteht in Mehl oder Brod, der Herzensstärkung, und in Wein, der Herzenserquickung des Menschen, und zu ersterm, welches weder gesäuert noch gesüßt seyn darf, weil beides auf eine die Fäulniß befördernde Weise schmackhaft macht, kommt erstlich Salz, nicht wider die nur nicht hervorzurufende Fäulniß [559]), sondern um auf die rechte Weise schmackhaft zu machen; zweitens Oel, nicht als Sinnbild des heiligen Geistes [560]), sondern um fett zu machen; und drittens Weihrauch, nicht als Sinnbild des Gebets, sondern um wohlduftend zu machen. Wäre diese Darbringung Sinnbild der Heiligung [561]), wie könnte sie sich mit der Sühnehandlung verbinden? Als Vervollständigung aber gehört sie zu der Gabe, welche der Mensch zu Gott bringt, sey es, daß er seine Gnade gewinnen oder daß er seine Güte ihm verdanken will.

Wir sind, um die Verbindung des unblutigen Opfers mit dem blutigen zu erklären, von der Voraussetzung ausgegangen, daß es dem Opfer wesentlich ist, Dargabe von Eigenthum zu seyn. Man sollte denken, dieß verstände sich von selbst [562]). Dennoch läugnet es Kurtz [563]) in Folge des Grundfehlers seiner Untersuchung, daß er Opfer und Sühnopfer von vorn herein gleichsetzt, und behauptet, da

---

[559]) Bähr a. a. O. II. S. 325. [560]) Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 190. [561]) so z. B. Hävernick a. a. O. [562]) vgl. Ewald d. Alterthümer d. Volkes Isr. S. 32; Beck d. christl. Lehrw. I. S. 394. [563]) a. a. O. S. 59.

es sich nicht darum handle, dasjenige Eigne hinzugeben, das Einem lieb oder nützlich, sondern dasjenige los zu werden, das Einem zum wahren Leben schädlich ist, so komme es nicht darauf an, Eigenthum als solches, sondern Eigenthum nur in so fern zu opfern, als dasselbe mit dem Eigenthümer in einem biotischen Rapport stehe. Hiemit hängt dann auch seine Deutung der Handauflegung zusammen, von welcher er sagt [564]), sie bedeute immer Mittheilung dessen, was der Eine hat und der Andere bekommen soll, und hiernach beim Opfer sonderlich Mittheilung der sündigen Affektion des Opfernden an die Thierseele [565]), so daß durch sie der Tod, welcher geschehe, ein stellvertretender werde [566]). Eine Vertauschung der Rollen werde durch sie ausgesprochen, der Opfernephesch erscheine nun als sünd- und schuldbeladen, der Nephesch des Opfernden als frei von Sünde und Schuld [567]).

Aber wie ist es doch mit der Handauflegung des Segnenden oder Heilenden oder Weihenden? Tauscht er mit dem, welchem er die Hand auflegt, die Rollen, so daß er des Gutes verlustig wird, welches er dem Andern zuwendet? In allen diesen Fällen ist Handauflegung die begleitende Handlung für die Zueignung dessen, was der Handelnde dem Andern zudenkt. Der innerliche Vorgang des Zudenkens und Zuwendens drückt sich aus in der ihm entsprechenden Senkung der zugewendeten Hand auf das Haupt dessen, welchem Etwas, es eigne nun dem Handauflegenden oder eigne ihm nicht, zugedacht und zugewendet ist. Der Handauflegende muß Machtvollkommenheit besitzen, dasselbe zuzuwenden, nicht aber muß es nothwendig sein eigen seyn, geschweige, daß er desselben durch die Zuwendung an den Andern ledig würde, oder endlich gar dafür dasjenige eintauschte, was vor dieser Zuwendung dem Andern eignete. Nicht den eigenen Frieden gibt der Segnende, nicht die eigene Gesundheit gibt der Heilende, nicht das eigene Amt der Weihende an den Andern hinüber, sondern er macht Gebrauch von seiner Priesterlichkeit, seinem Heilvermögen, seiner Gemeindestellung, um an dem Andern das zu thun, was ihm vermöge dieser seiner Machtvollkommenheit zu thun zusteht. Und der Opfernde? Was er innerlich ge-

[564]) S. 67. [565]) S. 69. [566]) S. 79. [567]) S. 83.

sonnen ist zu thun, indem er das Thier an die heilige Stätte bringt, ist die Leistung einer Zahlung an Gott, und zur Leistung dieser Zahlung hat er Machtvollkommenheit das Leben dieses Thiers zu verwenden. Daß er von dieser seiner Macht Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will, das ist der Sinn der Handauflegung. Dieß ist freilich mehr, als Bähr [568]) darin findet, dem zufolge sie nur die feierliche Erklärung seyn soll, daß die Gabe wirkliches Eigenthum des Opfernden, und daß derselbe bereit sey, dieses Eigenthum in den Tod zu geben. Aber darin hat Bähr doch Recht, daß er einen Ausdruck der Macht des Opfernden über das zu Opfernde darin erkennt, bei welchem wesentlich ist, daß das Letztere dem Erstern eigen gehöre. Nur daß es an diesem gemeinen Eigenthumsrechte, welches ihm Macht gibt, das Thier überhaupt zu tödten, nicht genug ist, sondern jenes höhere Lev. 17, 11 ausgesprochene Recht des Menschen über das Thier hinzutritt, welches ihm Macht gibt, dasselbe gottesdienstlich, sühnhaft zu tödten. Ist doch dieses letztere Recht um so viel früher als das andere, um so viel der Mensch früher mit dem Felle des Thiers bekleidet, als zum Essen des Thierfleisches berechtigt worden ist.

Wir können nach allem dem dabei bleiben, daß Ganzopfer und Verdankopfer in ihrer Zusammengehörigkeit den sich von selbst verstehenden Ausdruck der Frömmigkeit überhaupt ausmachen, wie dieselbe durch das Bewußtseyn der Sünde einerseits und andererseits durch Gottes Willigkeit, die Sünden zu vergeben und Güte zu beweisen, gestattet ist. Sind nun aber noch andere und besondere Veranlassungen des Opfers denkbar, gibt es besondere Regungen der Frömmigkeit, welche im Opfer ihren Ausdruck finden können, so wird es erlaubt seyn, zu glauben, daß die ihnen entsprechenden Besonderungen desselben nicht erst durch das sinaitische Gesetz angeordnet, wenn auch schärfer begränzt und in ihrem Verhältnisse zu Ganzopfer und Dankopfer neu geordnet worden sind. Eine solche besondere Veranlassung ist in der That die einzelne Versündigung, die Einer inne wird, nachdem er sie begangen, und deren er nun ledig zu werden, deren

568) a. a. O. II. S. 341.

Wirkung auf sein Verhältniß zu Gott er wieder aufzuheben begehrt. Da ist sein Sinn nicht auf sein Verhältniß zu Gott überhaupt gerichtet, wie er dasselbe, obgleich er ein Sünder ist, gerne wissen möchte, sondern auf diese einzelne Sünde, welche er ungeschehen, für sein Verhältniß zu Gott wirkungslos machen möchte. Was aber von der einzelnen Sünde gilt, das gilt auch von jedem umschriebenen Gebiete der Sünde, dasselbe bestehe nun in der Sünde einer begränzten Zeit oder einer begränzten Gemeinschaft, oder in einer einzelnen Seite der Sündigkeit. Auf die einzelne Sünde oder auf ein bestimmtes Gebiet der Sünde bezügliche Opferleistungen sind allerdings Gutmachungen, Sühnopfer, aber sie unterscheiden sich von den Ganzopfern dadurch, daß eine Vergebung von Sünde begehrt wird, welche der Mensch zuvor erlangt haben muß, ehe er hoffen kann, sich Gott gnädig zu machen. So lange er diese bestimmte Sünde nicht ungeschehen gemacht hat, ist sein Gewissen in einer Weise befleckt, sein Verhältniß zu Gott in einer Weise gestört, daß es zu einer Bethätigung der allgemeinen Frömmigkeit, zu einer Bitte um gnädige Gesinnung Gottes überhaupt nicht kommen kann. Der Ausdruck dieser besondern, durch das Bewußtseyn der Einzelsünde eigenthümlich bestimmten Regung der Frömmigkeit, ist das Sündopfer, welches seinen Namen חַטָּאָה eben davon hat, daß es sich lediglich auf die damit gutzumachende Sünde bezieht, ohne etwas anderes, als diese Gutmachung zu bezwecken. Doch hindert dieß nicht, daß es auch von den auf dem Altar verbrannten Fettstücken des Sündopfers wie von dem Ganzopfer heißt, לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה[569]).

Es ist, wenn wir das Wesen des Sündopfers richtig erkannt haben, nicht abzusehen, warum dasselbe erst mit dem sinaitischen Gesetze und für Versündigungen gegen dessen Gebote aufgekommen seyn sollte, ja wie dasselbe je, seitdem es einen eigenen Opferdienst gegeben, hätte fehlen sollen. Daß wir aber sein Wesen richtig bezeichnet haben, wird sich durch die Natur der Fälle, für welche dasselbe, so wie durch die Art und Weise des Verfahrens, welche für dasselbe im sinaitischen Gesetze vorgeschrieben ist, endlich durch sein Verhältniß zum Schuldopfer bewähren. Im Allgemeinen ist jede

---

569) Lev. 4, 31, gegen Ewald a. a. O. S. 63.

Verletzung einer Gesetzesbestimmung, sobald sie zum Bewußtseyn oder zur Kenntniß kommt, durch ein Sündopfer zu sühnen, sie sey durch einen Einzelnen oder durch die ganze Gemeinde oder durch einen Vertreter der bürgerlichen oder der gottesdienstlichen Gemeinde geschehen[570]. Die nähere Bestimmung, daß dieß nur für solche Verletzungen des Gesetzes gelte, welche בִּשְׁגָגָה geschehen sind, versteht sich in so fern von selbst, als es nicht Frömmigkeit, sondern Ruchlosigkeit wäre, die göttlichen Gebote wissentlich und absichtlich zu übertreten, und dabei zu vertrauen, Opfer werde die Uebertretung wieder gut machen. Und eben so wäre es nicht Frömmigkeit, sondern Gewissenlosigkeit, wenn sich die Gemeinde von denen, welche über Gesetzwidrigkeiten ergriffen oder derselben überführt werden, mit Darbietung von Opfern zufriedenstellen ließe, anstatt dem Gesetze durch Bestrafung derselben sein Recht zu thun. Aber daß vorsätzliche Sünden durch Sündopfer nicht hätten gebüßt werden können[571], ist nicht minder ein Irrthum, als daß das Sündopfer nur für geringere[572] oder nur für sogenannt theokratische, nicht für eigentlich sittliche[573] Vergehungen bestimmt gewesen sey. Gegen Ersteres ist zu sagen, daß שָׁגַג im Grunde wenig verschieden ist von חָטָא, und daß בִּשְׁגָגָה im Gegensatze zu בְּיָד רָמָה nicht die unvorsätzliche Sünde im Gegensatze zur vorsätzlichen, sondern die Sünde der Abirrung, des Falls im Gegensatze zur Sünde der Empörung bedeutet. Die Empörung gegen das Gesetz, sie bethätige sich worin sie wolle, muß gestraft werden; für sie gibt es kein Opfer, weil das Opfer eine Leistung der Frömmigkeit ist und nicht ein Mittel der Gottlosigkeit werden darf. Wer aber in eine, wenn auch vorbedachte, Sünde gefallen ist, sie bestehe, worin sie wolle, und sich dieselbe gereuen läßt, nachdem er zur Besinnung gekommen, was er damit gethan hat, der wird, wenn er auch dem Gesetze durch Strafbuße Genüge thun muß, immerhin doch auch Gotte ein Opfer, eine Sühnbuße für seine Sünde darbringen können. Denn das Gesetz schreibt wohl vor, in welchen Fällen Opfer gebracht werden müssen, damit man nicht

---

570) Lev. 4; Num. 15, 22—29. 571) Kurtz a. a. O. S. 156. 572) Steudel Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 330. 573) Bähr a. a. O. II. S. 281.

dieß oder jenes zu geringfügig achte, sich es ein Opfer dafür kosten zu lassen; aber es findet nicht Ursache, zu verbieten, für welche Vergehungen der Reuige kein Opfer bringen darf. Zum Ueberflusse ist sogar ein Fall vorhanden, in welchem des Nähern verordnet ist, wie es mit dem Schuldopfer dessen gehalten werden solle, welcher fremdes Gut mit Unrecht an sich gebracht hat, und sich dieß von selbst gereuen läßt [574]). Denn daß man sich die Sünde, um welche es sich da handelt, als die Folge einer Vergeßlichkeit oder eines Irrthums denken solle [575]), ist eine dem Wortlaute des Gesetzes schlechthin widerstreitende Zumuthung.

Doch wir müssen die einzelnen Fälle, für welche Sündopfer vorgeschrieben werden, näher betrachten. Daß für Aaron und den Stamm Levi bei ihrer Weihung ein Sündopfer gebracht wird, erklärt sich daraus, daß für sie die Sünde zuvor abgethan werden muß, in so fern sie ihre Zugehörigkeit zu dem Volke, aus welchem sie für den Dienst des Heiligthums genommen werden, dieses Dienstes unwerth macht: daher auch das Sündopfer bei Aaron dem Ganzopfer, an welches sich seine Weihung anschließt [576]), bei den Leviten aber ihrer Weihung selbst vorausgeht [577]). Dagegen wenn an jedem Neumond und an jedem siebenten Neumond, beim Passafeste, Pfingstfeste und Laubhüttenfeste außer den Brandopfern auch ein Sündopfer dargebracht wird [578]), so ist dasselbe bestimmt, die von diesen heiligen Zeitabschnitten eingeschlossene Sünde eines begränzten Zeitraums zu sühnen, damit dieselbe der Heiligkeit der festlichen Zeiten nicht entgegenstehe. Die letztere Beziehung findet ähnlich auch da Statt, wo der Nasir am Tage der Lösung seines Gelübdes ein Sündopfer darbringt, welches, was er während der Zeit seines Gelübdes gesündigt haben mag, ungeschehen macht, ehe er für die Lösung desselben geweiht wird [579]). Sie verbindet sich endlich mit der andern Bedeutung des Sündopfers, daß es dem Menschen möglich macht, Gott um gnädige Gesinnung zu bitten, wenn am jährlichen Versöhntage ein Sündopfer gebracht wird, welches der Sünde des ablaufenden Jahrs gilt, aber

---

[574]) Lev. 5, 20 ff.; Num. 5, 5 ff. [575]) Kurtz a. a. O. S. 205. [576]) Lev. 8, 14. [577]) Num. 8, 8. [578]) Num. 28, 15; 29, 5; 28, 22. 30; 29, 11. [579]) Num. 6, 14.

nicht so, daß es um die Heiligkeit dieses Tags, welcher ja kein Festtag ist, sondern so, daß es um die Ermöglichung des zu erneuenden Gnadenverhältnisses Gottes zu Israel zu thun ist: daher denn auch ein Brandopfer auf dasselbe folgt, von dessen Darbringung es eben so, wie von der des Sündopfers, heißt, daß damit der Priester und das Volk gesühnt werde[580]), indem damit dasjenige Sühnen wiederbeginnt, welches nicht geschehen könnte, wenn nicht vorher die jeder Möglichkeit eines Gnadenverhältnisses entgegenstehende Sünde ungeschehen gemacht wäre[581]).

In allen bisherigen Fällen bezieht sich das Sündopfer auf die Sünde unmittelbar. Aber wenn ein solches Opfer für die Reinerklärung der Wöchnerin[582]) oder des Aussätzigen[583]) oder des am Samenflusse[584]) oder der am Blutflusse Leidenden[585]) vorgeschrieben ist, so wird hierdurch die thatsächliche Anerkenntniß gefordert, daß es die Sünde ist, in Folge deren das Gebären nicht ohne Unreinheit geschieht, und in Folge deren Krankheit von Gemeinde und Heiligthum ausschließen kann. Eben so ist es die Allen gemeinsame Sünde, welche den Einzelnen sterben macht. Daher ist jede Berührung, in welche der Lebende mit dem Tode kommt, Berührung mit einer Wirkung der ihm selbst eignenden Sünde, und er bedarf daher nicht blos der Reinigung, welche mit Wasser geschieht, sondern der Entsündigung[586]) mit der Asche eines Sündopfers, welche in diesem Falle eben so, wie bei den zuletzt genannten Veranlassungen, oder auch wenn die Gelübdezeit eines Nasir durch einen Todesfall in seiner Nähe unterbrochen und dafür ein Sündopfer gefordert wird[587]), der Sünde in ihrer Wirkung auf das leibliche Leben gilt. Entsündigung aber ist dieß nicht minder, als wo es einer Einzelsünde oder einem zeitlich oder räumlich begränzten Gebiete der Sünde oder der Sünde in einer bestimmten Beziehung derselben gilt. Immer rechtfertigt sich unsere obige Unterscheidung des Sündopfers von dem auch sühnhaften Ganzopfer.

Sie wird sich aber nicht minder rechtfertigen, wenn wir die Art und Weise des Verfahrens in Betracht nehmen, welches wir im

---

580) Lev. 16, 24. 581) vgl. Baumgarten z. d. St. 582) Lev. 12, 6. 583) Lev. 14, 19. 584) Lev. 15, 14. 585) Lev. 15, 29. 586) Num. 19, 12. 587) Num. 6, 11.

sinaitischen Gesetze für die Darbringung desselben vorgeschrieben finden. Vor Allem hat das Sündopfer kein Speisopfer bei sich, weil es nichts anderes seyn will, als eine Leistung zur Wegnahme derjenigen Sünde, welcher es gilt. Sodann werden nur die Fettstücke des Opferthiers verbrannt, in welcher Beziehung es mit dem Verdankopfer eine Aehnlichkeit hat, die aber den Unterschied beider Opfer nur desto mehr ins Licht stellt. Denn das Fleisch wird entweder gar nicht gegessen, wenn nämlich der Priester selbst mit der übrigen Gemeinde oder er insonderheit entsündigt werden soll [588]), oder es fällt den Priestern anheim, welche es an heiliger Stätte verzehren. Nicht als wäre dasselbe unrein, vielmehr belehrt das Gesetz ausdrücklich, daß das zum Sündopfer bestimmte Thier eben so heilig ist durch diese seine Bestimmung, wie das zum Brandopfer bestimmte. An demselben Orte, wie dieses, soll es geschlachtet werden, damit sein Blut an derselben heiligen Stätte fließe; an heiligem Orte sollen die Priester das Fleisch desselben verzehren, und das Geräth, in welchem das Fleisch gekocht ist, soll, wenn es von Thon ist, zerschlagen, wenn von Erz, gescheuert werden, damit es nicht etwa zur Bereitung gemeiner Speise diene; endlich wessen Gewand mit Blut des Thiers bespritzt worden, der soll es an heiligem Orte waschen [589]). Auch wenn das ganze Thier, so viel nicht auf den Altar gekommen ist, außer dem Lager verbrannt wird, hat dieß an reiner Stätte zu geschehen [590]). Dieß alles beweist, daß das Sündopfer keineswegs für unrein gilt, weder das Blut [591]), noch der Leib [592]) desselben. Ein Heiligthum ist es ganz und gar, weil an Jehova zu dem Zwecke übergeben, damit er es als Zahlung und Gutmachung für die Sünde annehme. Aber eben weil dieß seine Bestimmung ist, dürfen diejenigen, welche es zur Gutmachung ihrer Sünde darbringen, keinen andern Genuß davon haben, als die Vergebung ihrer Sünde [593]).

Andererseits darf es eben so wenig ganz auf den Altar kommen, weil die Meinung nicht die ist, Gotte eine Gabe zu bringen,

---

588) Exod. 29, 14; Lev. 8, 17; Lev. 4, 11. 20. 589) Lev. 6, 14 ff. 590) Lev. 4, 13. 591) gegen de Wette opusc. acad. S. 24; Scholl a. a. O. V. 2. S. 155; Baumgarten z. Lev. 6, 14 ff. S. 143. 592) Ewald a. a. O. S. 68; Baumgarten Comm. z. Pentat. II. S. 81. 593) vgl. Hebr. 13, 11.

an der er Wohlgefallen habe. So viel davon auf den Altar kommt, das soll ihm allerdings, wie wir gesehen haben, nicht minder als das Ganzopfer ein wohlgefälliger Geruch seyn. Aber nur nicht ohne solche wohlgefällige Gabe kann die Leistung bleiben; wesentlich besteht sie darin, daß ihm verfällt, was die Sünde ungeschehen zu machen dargebracht wird. Denn es soll nicht seine Gnade gewinnen, sondern nur die wider den Darbringenden zeugende Sünde gut machen. Jenes geschieht durch die wohlgefällige Gabe, dieß durch die bezahlte Buße. Die Gabe kommt zu Gott, bei der Buße ist es genug, daß sie bezahlt worden: daher verwendet sie Gott für den Priester seines Dienstes, oder, wo dieser selbst der Bezahlende ist, wird sie vernichtet, ohne Jemandem weiter zu Gute zu kommen. Nur das Beste derselben heißt Gott im Feuerduft ihm zusenden, zum Zeichen, daß er sie wohlgefällig annimmt, und nur das Blut, mit dessen Vergießung die Buße geleistet worden, läßt er sich eben deshalb bei diesem Opfer ganz besonders zueignen.

Während sonst nur der Altar überhaupt ringsum mit dem Blute besprengt wird, werden hier die Hörner des Altars damit bestrichen; ja in solchen Fällen, wo der Priester selbst als Vertreter der Gemeinde oder die ganze Gemeinde mit Einschluß desselben betheiligt ist, kommt das Blut in das Innere des Heiligthums, und wird, nicht gegen den Vorhang[594]), was nicht אֶת־פְּנֵי הַפָּרֹכֶת, sondern עַל־פְּנֵי הַפָּרֹכֶת hieße[595]), wohl aber vor denselben auf den Boden gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, und nur das übrige wie gewöhnlich am Fuße des Brandopferaltars ausgeschüttet. Und am Versöhntage, wo es sich nicht um einzelne Sünde, sondern um alle das Jahr über geschehene Versündigung der gesammten Gemeinde handelt, wird das Blut des Sündopfers im Allerheiligsten selbst oben auf die Bedeckung der Bundeslade, wo Jehova über den Cheruben thront, und vor derselben auf den Boden gesprengt, worauf dann auch die Hörner des Räucheraltars, nicht aber die des Brandopferaltars damit bestrichen werden. Es ist nicht der verschiedene Grad der zu sühnenden Person, welcher die Verschieden-

---

[594]) gegen Winer Realw. II. S. 431; Bähr a. a. O. II. S. 391; Baumgarten z. d. St. S. 135. [595]) vgl. Lev. 16, 14.

heit des Verfahrens mit sich bringt[596]. Das Verfahren ist bei dem Fürsten nur eben dasselbe, wie bei jedem Gemeindegliede[597], und bei dem Priester, nämlich dem Hohepriester, ist es nur dann und nur darum ein anderes, wenn und weil er sich als Vertreter der Gemeinde לְאַשְׁמַת הָעָם[598] verfehlt hat. Es bleibt also nur der Unterschied, ob das Opfer der Gemeinde gilt oder dem Einzelnen, und wiederum ob einer Einzelsünde oder der Gesammtsünde der Gemeinde. Je näher die zu sühnende Sünde Gott berührt, desto näher wird ihm das sühnende Blut gebracht. Was der Einzelne sündigt, läßt doch den Bestand der Gemeinde Gottes ungefährdet; was aber die Gemeinde sündigt, stört ihr Verhältniß zu Gott selbst; und vollends die Gesammtsünde derselben macht, wenn sie ungesühnt bleibt, den Fortbestand eines Volkes Gottes unmöglich. Der Einzelne mag einen Altar haben, Gott zu dienen; priesterlichen Dienst in einem Gotteshause hat nur eine Gemeinde; und nur für eine stetig bleibende Gemeinde hat Gott in dem ihm errichteten Hause Wohnung gemacht. Hiernach sehen wir die Darbringung des sühnenden Bluts sich abstufen.

Wenn man freilich von den Hörnern des Altars nichts anderes zu sagen weiß, als daß sie die Stärke, die Herrlichkeit, den Segen abbilden[599], oder daß sie Sinnbild der Heilskraft der Kirche in ihrer *ἀκμή* seyen[600], oder gar daß sie den Altar als die Stätte bezeichnen, wo des Thiers abwehrende Kraft offenbar wird[601]; so wird man nicht einsehen können, wie durch die Bestreichung derselben das Blut näher zu Gott kommt, als durch die Besprengung der Altarwände. Aber die Bedeutung des Horns will nach dem bemessen seyn, dessen Horn es ist. Sehen wir nun in dem Altar mit Grund die ausgesonderte Höhe, die בָּמָה, die Gotteshöhe, wie jenes אֲרִיאֵל[602] oder הַרְאֵל[603] Jesaja's und Ezechiel's verstanden seyn will; so sind die Hörner dieser Höhe ihre Spitzen, in welche sie emporragend ausläuft[604]. Hinauf zu Gott wird hier, wie bei keinem andern Opfer,

596) Bähr a. a. O. 597) Lev. 4, 25. 598) Lev. 4, 3. 599) Bähr a. a. O. I. S. 472—3. 600) Kurtz a. a. O. S. 175. 601) Baumgarten Comm. z. Pentat. II. S. 63. 602) Jes. 29, 1—2. 603) Ezech. 43, 15—16. 604) vgl. Jes. 5, 1.

das sühnende Blut gebracht, wenn es an die Hörner des Brandopfer-altars, hinein und hinauf zu ihm, wenn es vor den Vorhang des Allerheiligsten und an die Hörner des Räucheraltars, oder weiter hinein bis vor den Thron und höher hinauf bis an den Thron des im Allerheiligsten wohnenden Gottes, wenn es vor die Lade und auf die Bedeckung derselben kommt. Ist nun das Verfahren mit dem Blute das Bezeichnendste für die Eigenthümlichkeit des Sündopfers, so muß es bei diesem wesentlich darauf abgesehen seyn, dasjenige, was des Opferthiers Leben gewesen, die in der Verströmung desselben geleistete Zahlung zu Gott zu bringen, und die durch die Sünde verunreinigte Stätte und Nähe Gottes durch die dafür geleistete Zahlung von derselben zu entledigen[605]). Die ausschließliche Beziehung auf die ungeschehen zu machende Sünde ist demnach, wie wir gesagt, das Eigenthümliche des Sündopfers.

Eine dritte Bestätigung hiefür erwächst uns nun aber endlich dadurch, daß sich bei dieser Bestimmung des Sündopfers auch das Verhältniß des Schuldopfers zu demselben einfach bestimmen läßt. Denn dessen bedarf es, auch nachdem Ewald[606]) die klare Unterscheidung der beiden Opferarten gegeben zu haben meint, indem sich schwerlich Jemand entschließen dürfte, mit ihm das Sündopfer für eine allgemeine und öffentliche, das Schuldopfer dagegen für eine Einzelsache zu erklären. Schon gleich dem Unterschiede der Benennungen können wir sein Recht widerfahren lassen. אָשַׁם heißt schuldig werden in dreierlei Sinn, entweder, indem man durch eine That dem Andern als bußwürdig verfällt[607]), oder indem man solcher That sich bewußt wird[608]), oder indem man sie zu büßen bekommt[609]). Unrichtig ist es, wenn man es von einer aus der Sünde entspringenden Verhaftung zur Genugthuung versteht[610]). Nicht um Genugthuung, sondern um Buße ist es zu thun, welche erleidet, wer sie nicht bezahlt. Denn wer einen Andern geschädigt hat, der ist zunächst in dessen Schuldhaft und ihm zur Buße verfallen: von Genugthuung

---

605) vgl. Hebr. 9, 23. 606) a. a. O. S. 62. 607) z. B. Lev. 5, 19; Hos. 4, 15. 608) z. B. Lev. 5, 5; Sach. 11, 5. 609) z. B. Ps. 34, 22; Hos. 14, 1. 610) J. Müller d. christl. Lehre v. d. Sünde I. S. 275.

kann erst dann die Rede seyn, wenn der Geschädigte sich zu einer Forderung versteht, mit deren Erfüllung er sich zufrieden geben will. Wenn sich nun, wer etwas gegen Gottes Gesetz gethan, der Gesetzwidrigkeit dessen bewußt wird, was er gethan, so verfällt er hiemit in seinem eigenen Bewußtseyn derselben Schuldhaft, welcher er durch die That selbst bei Gott verfallen ist. Denn eine Schädigung Gottes ist jede Gesetzübertretung[611]), weil eine Schädigung des von ihm geordneten Verhältnisses zwischen ihm und dem Menschen. In diesem Sinne heißt es Lev. 4, 13. 23. 27, wer etwas Gesetzwidriges gethan, ohne zu wissen, daß er es oder was er damit that, solle, sobald er dessen in seinem Bewußtseyn inne, sobald er schuldig geworden, oder sobald es ihm zum Bewußtseyn gebracht, sobald er seiner Schuld überführt worden, seine Reue durch ein Sündopfer bethätigen. Denn es ist ein falsches, obwohl auch von Ewald[612]) wiederholtes Vorgeben, daß an den letzteren jener Stellen אוֹ die unmögliche Bedeutung „wenn etwa" habe: man hat lediglich וְאָשֵׁם אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חַטָּאתוֹ zu verbinden. Anderwärts steht נָשָׂא עֲוֹנוֹ anstatt אָשֵׁם[613]), oder beides zugleich וְאָשֵׁם וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ[614]). Denn mit dem Ausdrucke „seine Sünde tragen" verhält es sich ähnlich, wie mit dem Ausdrucke „schuldig werden": er kann eben so wohl denjenigen Gemüthszustand bezeichnen, welcher selbstgewollte Folge reuiger Sündenerkenntniß, als denjenigen Lebenszustand, welcher widerfahrene Folge der unbereuten Sündenthat ist.

Man muß nun aber nicht einen engern und einen weitern Begriff von אָשָׁם unterscheiden wollen, um dadurch zu erklären, wie es komme, daß einerseits Schuldopfer im Unterschiede von den Sündopfern angeordnet sind, während doch, wie wir eben gesehen haben, אָשָׁם auch da Statt findet, wo nur ein Sündopfer ohne Schuldopfer darzubringen war[615]). Der Schuldbegriff von אָשָׁם ist immer derselbe, nur mit folgender Abwandlung desselben. Wer den Andern

---

[611]) gegen Stier z. Jes. 53, 10, S. 490. [612]) Ausführl. Lehrb. S. 623 u. d. Alterthümer d. Volkes Isr. S. 62. [613]) Lev. 5, 1. [614]) Lev. 5, 17. [615]) so J. Müller a. a. O.

geschädigt hat, ist demselben zur Buße verfallen. Da kann nun erstlich was ihn bußwürdig macht, sodann die Bußhaft, welcher er verfallen ist, und endlich die Bußzahlung, mit welcher er sich ihrer erledigt, seine Schuld heißen. Das erste findet sich an Stellen wie Ps. 68, 22; Jer. 51, 5, das zweite an Stellen wie Lev. 4, 2, das dritte Num. 5, 7 oder Jes. 53, 10, so wie an allen vom Schuldopfer handelnden Stellen. Zu diesen gehört aber auch Lev. 5, 1—13[616]). Denn daß hier in den Verbindungen וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ oder אֶת־אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא unter אָשָׁם die erstattete Buße, also das dargebrachte Opfer zu verstehen ist, beweist die im 11. Verse vorkommende Verbindung וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא: beide Male ist das Dargebrachte als das bezeichnet, was der Darbringende gesündigt hat, indem das, was er gesündigt hat, entweder in Gestalt der Strafe widerfahrend über ihn, oder in Gestalt der Bußzahlung gutmachend zu Gott kommt[617]); wie denn auch חַטָּאָה keineswegs Sühne bedeutet, wo es als Bezeichnung eines Opfers gebraucht wird, sondern Sünde[618]). Ob man an jener Stelle übersetzt, er bringt als seine Schuld dieß oder das, oder, wie es die Wortfolge verlangt, er bringt seine Schuld dar, bestehend in dem oder dem, ändert an der Sachlage nicht das Mindeste. Ist אָשָׁם an diesen Stellen die Schuld als Schuldbuße, so handelt der Abschnitt vom Schuldopfer. Dem steht auch gar nicht entgegen, daß es von den Gaben heißt, sie sollen dargebracht werden לְחַטָּאת, ja im Falle der Darbringung zweier Tauben, sie sollen seyn die eine לְחַטָּאת, die andere לְעֹלָה. Gerade dieses letztere Vorkommniß beweist, daß, nach der Veranlassung benannt, das Opfer, von welchem hier die Rede ist, ein Schuldopfer heißt; hinsichtlich des Verfahrens aber mit demselben unterliegt es den Vorschriften über das Sündopfer: wie denn zu der Verordnung über das in Mehl bestehende Schuldopfer hinzugefügt wird כִּי חַטָּאת הוּא, um das bei einem Mehlopfer be-

---

616) gegen J. Müller a. a. O., Winer a. a. O. S. 431, Kurtz a. a. O. S. 229 ff., Baumgarten z. d. St. 617) vgl. 2 Kor. 5, 21. 618) gegen Ewald a. a. O. S. 60.

fremdliche Verfahren zu erklären. Die Ordnung des Schuldopfers, heißt es Lev. 7, 7, ist die gleiche, wie die des Sündopfers.

חַטָּאָה ist eine Handlung, אָשָׁם ein Thatbestand. Jene ist geschehen, dieser geworden. Ein Verhalten ist das Eine, durch welches der Fehlende sein Verhältniß zu dem verletzt, an welchem er fehlt. Eine Bestimmtheit des Verhältnisses selbst ist das Andere, welche darin besteht, daß ich Einen geschädigt habe und ihm dadurch in Bußhaft verfallen bin. Da nun jede Verfehlung eine Schädigung ist, so ist jede חַטָּאָה, sobald sie geschehen, auch ein אָשָׁם; und wer einer חַטָּאָה inne wird, der wird ihrer auch inne als eines אָשָׁם; und die Leistung, durch welche eine חַטָּאָה ungeschehen gemacht wird, hebt auch den Thatbestand eines אָשָׁם auf. Man sagt aber doch nicht כִּפֵּר אָשָׁם, sondern כִּפֵּר חַטָּאָה, weil die Leistung, welche geschieht, nicht dem mit der Verfehlung gegebenen Thatbestande, sondern der Handlung des Fehls selbst gilt. Wohl aber kommt neben der Leistung, welche die Handlung des Fehls ungeschehen machen soll, noch die besondere Leistung vor, daß der mit der Handlung gegebene Thatbestand aufgehoben, die Buße für den Schaden bezahlt und dadurch die Bußhaft gelöst wird: הֵשִׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ sagt man[619], oder mit Bezug auf den, welchem die Leistung gilt, הֵשִׁיב לוֹ אָשָׁם[620]. Es müssen Fälle besonderer Art seyn, welche solche besondere Leistung nöthig haben. Fälle müssen es seyn, in welchen die Darbringung eines die sündige Handlung ungeschehen machenden Sündopfers darum nicht genügte oder nicht entspräche, weil immer doch die Empfindung bliebe, für den verursachten Schaden in Bußhaft zu seyn. Dieser Unterschied des Schuldopfers vom Sündopfer, daß ersteres nur durch Versündigungen besonderer Art veranlaßt ist, erhellt aus der Gesetzvorschrift über dasselbe unmittelbar. Denn in welchen Fällen Sündopfer dargebracht werden sollen, ist Lev. 4 nicht gesagt, weil jeder Fall, wo sich ein Mensch einer Verfehlung bewußt wird, selbstverständlich sein Sündopfer fordert. Nur Besonderheiten des Sündopfers finden wir dort angegeben, welche, nicht etwa die Verschiedenheit des

---

619) Num. 5, 7. 620) 1 Sam. 6, 3.

Vergehens, sondern dessen, welcher sich vergangen hat, mit sich bringt. Ganz anders beim Schuldopfer. Die Fälle, in welchen ein Schuldopfer darzubringen ist, werden Lev. 5 ausdrücklich benannt, ja es wird von demselben gar nicht anders gehandelt, als indem es für bestimmte Fälle gefordert wird. Zunächst werden sie nur beispielsweise benannt — denn nur für bezeichnende Beispiele hat man die in V. 1—4 aufgezählten Fälle zu achten —, wobei zu bemerken ist, daß 7—13 der Armuth eine Erleichterung gewährt wird, während die Vorschrift über das Sündopfer keinen solchen Unterschied kennt. Darnach in V. 14—26 wird bestimmt, welche Besonderheiten der Leistung die Eigenthümlichkeit des zu büßenden Vergehens mit sich bringt, ein Unterschied, welcher beim Sündopfer wiederum nicht Statt findet. Daß dieses Verhältniß der zweiten Hälfte des Kapitels zur ersten unserer Ansicht, der zufolge schon die erste vom Schuldopfer handelt, zur Bestätigung dient, bedarf keiner Erinnerung.

Vergleichen wir nun die Fälle, in welchen Schuldopfer vorgeschrieben sind, mit unserer Unterscheidung von חַטָּאת und אָשָׁם. Der erste derselben ist, wenn Jemand eine Verwünschung nicht angezeigt hat, die ihm zu Ohren gekommen. Denn dieß besagt Lev. 5, 1, und nicht, wer zu einer eidlichen Aussage über ihm Bekanntes aufgefordert worden ist und nichts zu wissen versichert hat[621]). Wie nun? wird es dem, welcher jene Anzeige unterlassen hat, genug seyn, für seine Unterlassung ein Sündopfer darzubringen? Wäre damit auch der Nachtheil gebüßt, welchen er der Gemeinde Gottes zugefügt hat, daß eine strafwürdige Verwünschung so lange ungestraft und eine Ursache des Zornes Gottes für sie geblieben ist? Die Empfindung dieser Schuld soll er nicht unterdrücken, sie soll aber auch nicht auf ihm lastend bleiben, sondern er büßt sie mit einem Schuldopfer. Der zweite Fall ist ähnlich und doch anders. Wer Unreines angerührt hat, ohne es zu merken, ist längere Zeit unrein geblieben, ohne es zu wissen. Eine Sünde hat er nicht begangen, ist also schwerlich in dem Falle, ein Sündopfer zu bringen[622]). Aber die Empfindung, dafür in Schuldhaft zu seyn, daß er die Heiligkeit der Gemeinde durch seinen in Unreinheit mit ihr und dem Heilig-

---

621) gegen Winer Realw. II. S. 431. 622) gegen Kurtz a. a. O. S. 235.

thume gepflogenen Verkehr so lange Zeit beeinträchtigt hat, würde ihn nicht verlassen, wenn er nicht dafür Buße zahlte, und soll ihn auch nicht verlassen, ohne daß er Buße bezahlt hat. Anders und doch gleichartig ist der dritte Fall. Wer einen leichtfertigen Schwur gethan hat, über welchen er erst nach längerer Zeit zur Besinnung kommt, daß es doch geschworen sey, der ist so lange in Verhaft dieses Schwurs gewesen, ohne ihn zu erfüllen. Er soll ihn auch nicht erfüllen, weil er leichtfertig und unbedacht geschworen hat. Aber demungeachtet müßte ihn, wenn er nun auch die sündhafte Handlung selbst gebüßt hat, die Empfindung noch quälen, daß er einen unerfüllten Schwur so lange hat auf sich ruhen lassen. Mit einem Schuldopfer erstattet er deshalb, was er Gotte vorenthalten hat. In allen drei Fällen ist nicht etwa nur im Drange der Umstände gefehlt worden, daß man dieß für das ihnen Gemeinsame halten könnte[623]), sondern ein Thatbestand, welcher besonderer Buße bedarf, wenn auch die Handlung, von welcher er herkommt, gesühnt wird oder keine Sühne fordert, will von dieser Handlung unterschieden seyn. Im ersten Falle ist die Sünde, auf welche sich das Schuldbewußtseyn bezieht, zunächst eines Andern Sünde; im zweiten handelt es sich um Etwas, das eigentlich keine Sünde ist und doch ein Schuldbewußtseyn im Gefolge hat; im dritten um eine Sünde, welche nicht als solche, sondern hinsichtlich der dadurch gegebenen Schuld in Betracht kommt. Daß in solchen Fällen die Strenge der Opferordnung für den Mindervermögenden gemildert werden konnte, begreift sich eben so von selbst, als nun auch von selbst erhellen wird, daß dieselben nur als bezeichnende Beispiele für ganze Reihen ähnlicher verstanden seyn wollen.

Der Fälle, in welchen eine Besonderheit des Schuldopfers eintritt, sind wiederum drei, wenn Einer heiliges oder wenn er fremdes Eigenthum mit Unrecht an sich gebracht, oder etwas Widergesetzliches gethan und, daß er solches gethan, eine Zeit lang nicht erkannt hat. Denn וְלֹא־יָדַע vor וְאָשֵׁם V. 17 heißt nicht, er hat das Gesetz nicht gekannt oder nicht gewußt, was er that, als er es that[624]). Ver-

---

623) Baumgarten z. d. St. S. 135. 624) Hengstenberg Beitr. z. alttest. Einleitg III. S. 219; Kurtz a. a. O. S. 213; Baumgarten z. d. St. S. 139.

gleicht man Lev. 4, 13, wo es von einem Falle unabsichtlicher Gesetzesübertretung heißt וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל, um damit zu sagen, wie es zu derselben gekommen, dann aber וְנוֹדְעָה הַחַטָּאת, um damit zu sagen, wie die Sühnung derselben veranlaßt wird; so kann, däucht mir, kein Zweifel seyn, daß jenes וְלֹא יָדַע besagen will, was zwischen die Versündigung und das Innewerden der Verschuldung getreten ist, und man hat weder nöthig, nach Ewald's[625]) leichtfertigem Vorschlage וְהוּא statt וְלֹא zu lesen, noch mit Winer[626]) die Unterscheidung dieses Falls, wo ein Schuldopfer, und des andern, Lev. 4, 27 benannten Falles, wo ein Sündopfer gefordert wird, für unmöglich zu halten. Wer eine Zeit lang nicht inne geworden, daß er gegen das Gesetz gesündigt hat, dessen Schuldbewußtseyn wird und soll nicht aufhören, wenn er die Gesetzübertretung selbst gesühnt hat; sondern er hat dafür, daß er diese Sühnung, obwohl unabsichtlich, so lange schuldig geblieben ist, ein Schuldopfer zu bringen. In den beiden anderen Fällen aber gilt es, nicht blos das Gotte oder dem Nächsten Entwendete mit Zins zu erstatten, sondern auch dafür, daß die Gutmachung dieser Sünde so lange versäumt worden, Gotte eine Vergütung zu leisten. Die Versündigung an sich mit einem Sündopfer zu sühnen, mußte es den Schuldigen von selbst drängen. Denn daß es sich um eine vorsätzliche und wissentliche Sünde handelt, ist eben so unläugbar, als es augenfällig ist, daß diese Erstattung und Buße, zu welcher sich der Schuldige selbst entschließt, mit der Bestrafung eines überführten Diebs nichts gemein hat[627]).

Von den anderwärts einzeln vorkommenden Fällen, in welchen Schuldopfer vorgeschrieben sind, gleichen zwei den Fällen der ersten, ein dritter den Fällen der zweiten Reihe von Lev. 5. Wenn ein Aussätziger seiner Krankheit ledig geworden ist und für rein erklärt wird, so hat er, nachdem er sich geschoren und gewaschen, vor Allem ein Schuldopfer darzubringen[628]), mit dessen Blute ihm der Priester Ohr, Hand und Fuß bestreicht, um ihn für den Wiedereintritt in

---

[625]) d. Alterth. d. Volkes Isr. S. 62. [626]) Bibl. Realw. II. S. 433. [627]) gegen Kurtz a. a. O. S. 204—6. [628]) Lev. 14, 12 ff.

die Gemeinschaft des heiligen Volks und des Gotteshauses zu weihen. Da ist das Schuldopfer nicht blos Nothbehelf und Lückenbüßer, weil jede andere Opfergattung noch weniger paßte[629]), sondern gefordert ist gerade dieses Opfer durch die lange Entfremdung des Aussätzigen vom Heiligthume und der Gemeinde desselben. Daß er so lange unrein gewesen, mußte vor Allem gutgemacht werden, ehe der Reingewordene als wiederberechtigtes Glied der Gemeinde dafür, daß er unrein geworden, ein Sündopfer bringen konnte; und nicht das Blut des Sündopfers, sondern das des Schuldopfers war geeignet, ihn wiederzuweihen, weil ihn nicht diejenige Leistung, welche der Sünde als der Ursache seiner Erkrankung, sondern diejenige, welche seinem dadurch herbeigeführten Zustande galt, zum Wiedereintritte in die heilige Gemeinschaft berechtigte. Und eben so ist es die Empfindung, dem heiligen Gemeinwesen so lange entfremdet gewesen zu seyn, von welcher er zuerst befreit werden mußte, ehe er den Muth gewinnen konnte, um Vergebung der Sünde zu bitten, welche Ursache gewesen, daß er demselben entfremdet worden. Umgekehrt verhält es sich, wenn ein Nasir dadurch, daß in seiner Nähe ein Todesfall eingetreten ist, seine Gelübdezeit gebrochen sieht[630]). Da muß zuerst dieser Vorfall, welcher ihm Folge der Sünde ist, gesühnt werden, damit er im Stande sey, sein Gelöbniß zu erneuern. Aber die Erneuerung desselben will mit einem Schuldopfer verbunden seyn, nicht weil er eine doppelte Schuld auf sich hat, der verletzten Pflicht der Reinheit und des Bruchs seines Gelübdes[631]) — sonst müßte das Schuldopfer zugleich mit dem Sündopfer dargebracht werden —, sondern weil er nun Gotte die Bezahlung seines Gelübdes so viel länger vorenthält, wofür er ihm in Schuldhaft bliebe, wenn er nicht Schuldbuße leistete.

In diesen beiden Fällen ist keine Einzelsünde geschehen: die Sünde überhaupt ist Ursache der Erkrankung des Aussätzigen, des Todesfalls in der Nähe des Verlobten. Aehnlich haben die Philistäer, als sie die Lade Gottes an Israel zurückgaben, ein Schuldopfer zu bringen gehabt[632]). Daß sie dieselbe erbeutet hatten, war keine

---

629) Kurtz a. a. O. S. 323. 630) Num. 6, 9 ff. 631) Kurtz a. a. O. S. 219. 632) 1 Sam. 6, 3.

Versündigung; aber indem sie der Gemeinde Gottes ihr Heiligthum so lange entfremdet gehalten haben, sind sie in einer Schuldhaft, aus welcher sie durch die bloße Rückgabe desselben nicht frei kommen. Eine andere Bewandniß hat es mit der Verschuldung des Israeliten, welcher eine leibeigene Dirne beschlafen hat[633]). Es kommt bei diesem Falle viel darauf an, daß man die Bezeichnung der Dirne als einer שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ richtig verstehe. „Verlobt" heißt נֶחֱרֶפֶת gewiß nicht[634]), eben so wenig „von einem Manne verschmäht"[635]): beides paßt gleich wenig zu der Bedeutung von חֵרֵף. Wie es Richt. 5, 18 vom Volke Sebulun's heißt חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת, weil sich dasselbe dem Tode preisgegeben, so ist שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ eine Dirne, welche einem Manne als Magd preisgegeben ist, daß er nach Willkühr mit ihr handle. „Verkauft", wie Ewald[636]) übersetzt, ist zu wenig. Der Mann hat sie als Magd in seiner Gewalt, sie ist nicht losgekauft und ist nicht freigelassen, aber sie ist auch nicht sein Weib oder Kebsweib, keine Israelitin, wie man fälschlich annimmt, sondern eben deshalb, weil sie eine Fremde ist, rechtlos in der Gewalt ihres Herrn. Wer sie beschlief, nahm ihr die Ehre nicht, denn sie hatte keine, und versündigte sich auch nicht an der Heiligkeit seines Volks, dem sie nicht angehörte. Aber er entwendete dem Volke Gottes, was er an die ehrlose Fremde vergeudete, welche ihres Leibes nicht mächtig, sondern rechtlos ihrem Herrn verfallen ist, und weder ihm selbst, noch seinem Volke gebären kann. Daß er die Versündigung der Unzucht mit einem Sündopfer sühne, bleibt ihm anheimgestellt. Von Seiten des Gesetzes wird nur die Forderung an ihn gerichtet, daß er sich aus der Schuldhaft löse, der er für die nunmehr vergeudete, seinem Geschlechte und Volke verloren bleibende Zeugungskraft verfallen ist. Aehnlich haben zu Nehemia's Zeit diejenigen Israeliten, welche fremdländische Weiber geehlicht hatten, nicht blos diese Ehen lösen, sondern auch ein Schuldopfer darbringen müssen[637]). Für die Zeit, während welcher sie mit diesen Fremden, anstatt mit

---

633) Lev. 19, 20. 634) so z. B. Baumgarten z. d. St. 635) so z. B. Kurtz a. a. O. S. 219. 636) d. Alterthümer d. Volkes Isr. S. 196. 637) Esr. 10, 19.

Töchtern ihres Volks, in der Ehe gestanden, mußten sie Schuldbuße zahlen.

Wir haben nun alle Fälle, in welchen Schuldopfer angeordnet oder dargebracht werden, zusammengestellt, und an allen hat sich unsere Bestimmung der Eigenthümlichkeit des Schuldopfers, somit aber auch des Verhältnisses derselben zum Sündopfer und der Eigenthümlichkeit des Sündopfers selbst bewährt; bewährt auch, was ich anderwärts [638]) gesagt habe, daß sich das Schuldopfer zum Verdankopfer verhält, wie das Sündopfer zum Brandopfer. Wiederaufheben wollen Sündopfer und Schuldopfer, ersteres ein Verhalten ungeschehen, letzteres einen Thatbestand unwirklich machen. Dagegen gewinnen wollen Brandopfer und Verdankopfer, ersteres zur Gnade, letzteres zur Güte bestimmen. Es wird nun klar seyn, daß alle vier Arten des Opfers gleicher Maßen Beziehungen des Menschen zu Gott ausdrücken, welche nicht erst durch das sinaitische Gesetz entstanden sind, so daß also auch Sündopfer und Schuldopfer nicht erst durch das sinaitische Gesetz aufgekommen seyn werden. Aber auch warum bei der Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israel's Exod. 24, 5 zufolge nur Brandopfer und Verdankopfer, keine Sündopfer oder Schuldopfer gebracht worden sind, wird sich jetzt von selbst erklären. Nicht Israel brachte damals Opfer, welche Ausdruck seines Verhältnisses und Verhaltens zu Gott seyn sollten, daß es etwa seine Sünde, durch welche es bis jetzt von Gott geschieden gewesen, oder den Thatbestand seiner bisherigen Gottfremdheit hätte aufheben wollen: sondern Gott wollte sich durch Mose zu Israel in ein Gemeinschaftsverhältniß setzen, zu dessen Herstellung das Blut solcher Opfer dienen sollte, welche seine Gnade und Güte zu gewinnen geeignet und bestimmt waren. Als Mittler handelte Mose, und zwar als von Gott, nicht von Israel erkorener Mittler: darnach will sein Opfern und seine Verwendung des Opferbluts verstanden seyn.

Man hat dieser Handlung fremdartige Gedanken unterstellt, indem man sie, welche ihres Gleichen nirgend hat außer in der Selbstopferung Jesu Christi, unter eine, noch dazu unrichtig bestimmte,

---

638) Weissagg u. Erfüllg II. S. 160.

Gattung von Opferhandlungen reihete. Ein Bundesopfer, sagte man, habe Mose dargebracht, und verglich damit den außertestamentischen Brauch, den Abschluß von Verträgen und Bündnissen mit Opfern zu begleiten[639]), und die alttestamentlichen Fälle Gen. 15, 9 ff. und Jer. 34, 17 ff., wo angeblich eben solche Opfer geschehen seyn sollen. Aber der ganz irrigen Aussagen zu geschweigen, zu welchen die Vergleichung jener heidnischen Bräuche verleitete, als sey Vermischung des Blutes beider Bundschließenden[640]), oder Darangabe des bisher isolirten Lebens zur Gewinnung eines neuen Lebens der Gemeinschaft[641]) das Wesentliche der genannten alttestamentlichen Vorgänge; so haben diese selbst mit der Exod. 24 berichteten Handlung eben so wenig gemein, als mit den heidnischen Bundesopfern. Weder Gen. 15, 9 noch Jer. 34, 17 schließen ihrer zwei einen Vertrag oder Bund mit einander, sondern beide Male wird einseitige Zusage durch eine Schwurhandlung bekräftigt; und ein Opfer findet eigentlich gar nicht Statt, nicht Gotte dargebracht werden die Thiere, sondern lediglich für den Behuf dieser Schwurhandlung geschlachtet. Wo nun weder Bund noch Opfer ist, da ist auch kein Bundesopfer.

In dem Jer. 34 berichteten Falle kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es sich so verhält. Die jüdischen Herren, welche ihren Knechten Freilassung zusagten, bekräftigten diese Zusage durch die feierliche Schwurhandlung, daß sie zwischen den einander gegenüber gelegten Hälften eines hiefür geschlachteten Thiers hindurchgingen, als wodurch sie sich zu dem bekannten, was die Zerstückung des Thiers bedeutete, daß es nämlich dem, welcher sein Versprechen nicht erfülle, wie diesem Thiere ergehen möge. Aber auch der andere Gen. 15 berichtete Vorgang ist wesentlich gleicher Art. Nicht eine Opferung geschieht da, sondern eine Schlachtung für den Zweck einer bestimmten Handlung, für welche die Tödtung und Zerstückung von Thieren nöthig ist. Oder wo steht zu lesen, daß Abram ein Brandopfer gebracht hat, und daß Feuer vom Himmel gefallen ist, es aufzulecken[642])? Und nicht ein gegenseitiges Verhältniß soll hergestellt

---

[639]) vgl. Winer bibl. Realw. I. S. 201; Delitzsch z. Gen. 15, 9 ff. [640]) Bähr a. a. O. II. S. 422. [641]) Baumgarten Comm. z. Pentat. I. S. 188. [642]) Ebrard d. Br. an d. Hebr. S. 322.

werden, nicht ein Bund wird erboten und angenommen[643]); sondern Gott will dem Abram, welcher gefragt hat, woran soll ich erkennen, daß ich das Land besitzen werde, seine Zusage auf eine dieser Frage entsprechende Weise bekräftigen. Zu dem Ende handelt er mit demselben, wie sonst ein Mensch mit dem andern, ihm zuschwörend, was er ihm verheißen hat[644]). Anstatt aber seine Zusage durch ein bloßes Schwurwort, etwa bei sich selbst[645]), oder bei seinem Leben[646]) zu bekräftigen, läßt er dieß Mal ein sichtbares Zeichen seiner Gegenwart zwischen den einander gegenüber gelegten Stücken der für diesen Zweck geschlachteten Thiere hindurchgehen. Alle Verschiedenheit aber, welche zwischen diesem Vorgange und jenem andern Falle Statt findet, erklärt sich daraus, daß es Gott selbst ist, welcher schwört. Deshalb schlachtet hier derjenige, welchem die Zusage gegeben wird, die für die Schwurhandlung nöthigen Thiere; aber er schlachtet sie auf Gottes Befehl. Deshalb stellt das geschlachtete Thier nicht das Geschick dar, welchem der Schwörende verfallen will, wenn er seine Zusage nicht hält, sondern vielmehr das Geschick dessen, welchem er schwört; aber ein Geschick, an welchem derselbe inne werden wird, wie gewißlich die Verheißung in Erfüllung geht. Wenn ein Mensch schwört, so bekräftigt er sein Wort damit, daß er Gott auffordert, ihm so und so zu thun, wofern er seinen Schwur nicht halte; denn es ist ja möglich, daß er demselben untreu wird. Gott dagegen, welcher sein Wort gewißlich hält, so daß der entgegengesetzte Fall eben so unmöglich ist, wie daß er bei einem Andern schwöre, der nicht er selbst ist, kann seinen Schwur nur so bekräftigen, daß er dasjenige versinnlicht, was die Gewißheit seiner Erfüllung desselben verbürgt. Der Mensch veranschaulicht, was ihm geschehen soll, wenn er nicht thut, was er verheißen, Gott dagegen, was er wird geschehen lassen, ehe das eintritt, was er zugesagt. Nun ist aber der Inhalt aller Weissagung Leiden zuvor und Herrlichkeit hernach, und so wird denn auch Abraham's Saame an seinem Leiden, wenn es ihm zuvor widerfährt, eine Bürgschaft für die Erfüllung seiner Verheißung haben. So kommt es, daß auch Gott ein Widerfahrniß,

---

[643]) Delitzsch a. a. O. [644]) vgl. Deut. 8, 18. [645]) Gen. 22, 16. [646]) Amos 6, 8.

aber ein solches, welches dem widerfahren wird, dem er schwört, zur Bekräftigung seines Schwurs veranschaulicht. Denn die geschlachteten dreijährigen Thiere, welche das Raubgevögel fressen will, zu denen sich aber endlich, nachdem schon die tiefe Finsterniß eingebrochen ist, die Herrlichkeit Gottes bekennt, sind allerdings Sinnbild des Saamens Abraham's [647]).

Was haben nun diese Schwurhandlungen mit dem mittlerischen Thun Mose's gemein? Indem er, nicht im Auftrage seines Volks, sondern als von Gott bestellter Mittler der zu verwirklichenden Gemeinschaft Gottes und Israel's, Opfer darbrachte, welche Gottes Gnade und Güte zu gewinnen geeignet waren, und dieser Opferthiere Blut zur Hälfte dazu verwendete, die sühnhafte Zahlung für das sündige Volk Gotte zuzueignen, erbat und ermöglichte er, daß Gott zu diesem Volke ein Gnadenverhältniß einging. Die Verwirklichung dieses Verhältnisses folgte dann. Nachdem das gesühnte Volk auf die Frage, ob es Gottes Gesetz seine Lebensordnung seyn lassen wolle, mit Ja geantwortet hatte, wurde es mit der hiefür aufgesparten andern Hälfte des Gotte zugehörigen Opferbluts besprengt. Nicht um es zu sühnen [648]), geschah dieß — denn gesühnt war es schon —, noch weniger, um es zu verpflichten [649]) — denn auch verpflichtet hatte es sich bereits —, sondern um es zu weihen. Dasselbe mittlerisch dargebrachte Leben, durch dessen Hingabe es gesühnt worden, um für das herzustellende Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und ihm fähig zu seyn, wurde ihm nun zugeeignet, um dieses Verhältniß zu verwirklichen, also um das entsühnte Volk zu einem Heiligthume zu weihen: wie denn das auf die Volksgemeinde gesprengte Blut nicht Blut der Sühnung, sondern דַּם הַבְּרִית genannt wird. Die Besprengung mit dem Blute also, und zwar nicht blos mit dem Blute der Dankopferthiere [650]), ist selbst die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Israel, und nicht geschieht diese erst durch die Dankopfermahlzeit [651]): Hebr. 9, 18—20 bleibt in beiden Beziehungen in seinem Rechte. Und mittlerisch hergestellt

---

647) s. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 98. 648) Kurtz a. a. O. S. 241. 649) Ewald a. a. O. S. 74. 650) Kurtz a. a. O. S. 238. 651) Kurtz a. a. O.

wird diese Gemeinschaft, nicht wird sie von beiden Theilen eingegangen. Es ist kein Bund, welchen Gott und Israel mit einander schließen, nachdem ihn der Mittler ermöglicht und zu Wege gebracht hat, sondern der von Gott verordnete Mittler thut nach beiden Seiten hin, was nöthig ist, das gottgewollte Verhältniß zu verwirklichen.

Eben so einzig in seiner Art, wie diese Handlung eines vermeintlichen Bundesopfers, ist auch das Passa, und eben so wenig unter eine Opfergattung einzureihen, als die zum Behufe einer Schwurhandlung vorgenommene Schlachtung. Ob dasselbe überhaupt ein Opfer zu nennen ist, läßt sich nicht einfach mit Ja oder Nein beantworten. Denn wenn es זבח heißt[652]), so muß man nicht vergessen, daß jede Schlachtung so heißen kann[653]); und dasselbe gilt für den paulinischen Ausdruck τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη[654]). Jedenfalls muß man zwischen dem ersten זבח־פסח und den Wiederholungen desselben unterscheiden. Dort wurde ein Lamm geschlachtet, damit es zu einem Mahle, und zwar nicht zu einem gottesdienstlichen, sondern nur zu einem von Gott angeordneten Mahle diente. Erst die Wiederholung dieses Mahls war eine gottesdienstliche Feier[655]). Gotte dargebracht wurde das Lamm weder hier noch dort, es war keine מנחה; aber im letztern Falle wurde es doch gottesdienstlich verwendet, und konnte daher קרבן heißen[656]). Nur zum Vollzuge einer göttlichen Anordnung wurde beide Male geschlachtet und gegessen. Daß bei den Wiederholungen das Blut des Thiers an den Altar kam[657]), vielleicht auch — denn das Gesetz selbst sagt davon nichts — die Fettstücke desselben auf dem Altar verbrannt wurden[658]), läßt nur den Unterschied zwischen dem ersten und jedem folgenden Passa um so mehr ins Licht treten, nicht aber das letztere, geschweige das erstere als eine Opferung in dem Sinne erscheinen, daß das Thier Gotte dargebracht, und dann das Mahl nach Art der Verdankopfermahlzeiten angestellt worden wäre. Um das Mahl anzustellen, wurde das Thier

---

652) z. B. Exod. 12, 27. 653) vgl. Prov. 17, 1; 1 Sam. 28, 24. 654) 1 Kor. 5, 7; vgl. z. B. Luc. 15, 23; Akt. 10, 13. 655) gegen Kahnis d. Lehre v. Abendm. S. 17. 656) Num. 9, 7. 657) 2 Chron. 30, 17; 35, 11. 658) Mischna Pesach 5, 10.

geschlachtet, und nicht das Gotte dargebrachte Thier nachträglich zu einem Mahle verwendet. Aber wo das Mahl ein gottesdienstliches war, da war es auch die Schlachtung, und deshalb kam das Blut an den Altar und das Fett auf denselben.

Gottesdienstlich war das Mahl in der Nacht des Aufbruchs aus Aegypten nicht, aber von Gott angeordnet war es. Das israelitische Volk sollte seinen Glauben an die göttliche Verheißung, daß diese Nacht seine Erlösung bringen werde, und jede einzelne Hausgenossenschaft ihren Willen, an dieser Erlösung Theil zu haben, durch die Anstellung eines Mahls bethätigen, welches Kraft zur beginnenden Wanderung verlieh[659]). Diese Leistung forderte Gott, nicht stellte Israel einen Gottesdienst an, sein Begehren nach Erlösung vor Gott zu bringen. Nicht dieses Begehrens freiwilliger Ausdruck, sondern Erfüllung eines göttlichen Gebots war die Schlachtung und das Mahl. Dasselbe gilt von der Bestreichung des Hauseingangs mit dem Blute des geschlachteten Thiers. Die Nacht der Erlösung Israel's wird eine Nacht des Verderbens für das ägyptische Volk seyn. Daß sie letzteres eben so wohl seyn wird, wie ersteres, muß der Israelite dem göttlichen Worte um so mehr glauben, als ohne das Verderben, welches Gott über die Aegypter bringt, Israel's Erlösung nicht erfolgen würde. Diesen Glauben nun und zugleich die Anerkenntniß, nicht von selbst, sondern nur durch die verschonende Gnade Gottes von dem Gerichte, welches durch das Land ging, ausgenommen zu seyn, sollte der Israelite durch jene Bezeichnung seines Hauses bethätigen. Auch sie ist also nicht freiwilliger Ausdruck eines Begehrens nach Sühnung, sondern Erfüllung eines göttlichen Gebots.

Diesem Thatbestande entspricht es weder, wenn man in dem Passamahle schlechthin eine Dankopfermahlzeit sieht[660]), noch wenn man jene Blutverwendung lediglich damit erklärt, daß das Blut des Opfers hier, wie immer, Sühnemittel sey[661]). Die Güte Gottes, daß er sein Volk erlöse, wollte weder erst erbeten, noch schon erwiedert, und seine Gnade, daß er es verschone, nicht erst gewonnen

---

[659]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 122. [660]) Bähr a. a. O. II. S. 632; Kurtz a. a. O. S. 255; Kahnis a. a. O. S. 18, u. A. [661]) Kurtz a. a. O. S. 258.

werden. Er hatte verheißen, zu erlösen und zu verschonen, und forderte nur von allen einzelnen Familien des Volks den Thatbeweis, daß sie an die Erfüllung seiner Verheißung und an die Verwirklichung seines Gerichts glaubten, und ihre Verschonung seiner Gnade, ihre Erlösung seiner Güte dankten. Wer dieß Mahl hielt, bethätigte seine Gemeinschaft mit dem israelitischen Volke und an dem Gotte dieses Volks: er wollte zu dem Volke gehören, deß die Erlösung wartete. Wer sein Haus mit dem Blute bestrich, erkannte damit an, daß es nur Gottes Gnade sey, wenn ganz Israel und er selbst als Angehöriger Israel's dem durch das ganze Land ergehenden Gerichte nicht verfiel. Letzteres zu beweisen, bedurfte es des Blutes, weil die Macht über das Thierleben es ist, welche den Menschen an seine Sünde und an deren Vergebung zugleich erinnert, und weil es sich hier darum handelte, den Israeliten beweisen zu lassen, daß er nur vermöge göttlicher Sündenvergebung verschont zu werden gewiß sey. Durch das Blutzeichen dieses geforderten und geleisteten Bekenntnisses unterschied sich das Haus des Israeliten, daß es nicht war, wie jedes andere Haus in Aegypten, und war also durch dasselbe gegen das draußen umgehende Gericht, wie für das drinnen zu haltende Mahl geweiht. Allerdings weil das Blut Sühnmittel ist, wenn es der um Vergebung der Sünde bittende Mensch vor Gott bringt, hat Gott nicht zwar die Darbringung des Bluts, wohl aber die Bezeichnung des Hauses mit dem Blute des zum Mahle verordneten Thiers befohlen. Allein der Israelite, welcher dasselbe so verwendete, that dieß nicht, um sich zu sühnen, sondern um das von Gott erforderte Bekenntniß zu leisten. Ein Bekenntniß der Sünde und des Glaubens an die dennoch verschonende Gnade war die Blutbestreichung, und nicht eine Bitte um Erlösung oder eine Danksagung für seine Willigkeit, zu erlösen.

Wir sagen also weder von einem Passahopfer noch von einem Bundesopfer, jenes nicht, weil es keine Darbringung, sondern ein Mahl war, wofür geschlachtet wurde, und dieses nicht, weil es kein Bund war, dessen Abschließung, sondern ein Verhältniß, dessen Herstellung ein Opfern mit sich brachte. Dort handelte ganz Israel, aber nicht gemeindeweise, sondern familienweise, weil es sich noch erst zeigen sollte, ob Alle, die zu Israel gehörten, auch

zu ihm gehören wollten. Hier handelte nur Mose, weil dasjenige Verhältniß zu Gott erst hergestellt werden sollte, dessen Bethätigung aller Gottesdienst Israel's von nun an seyn wird. Wie aber Israel des Mittlers bedurft hatte, um Gemeinde Gottes zu werden, so bedarf es nun des Priesters, um sich als solche zu bethätigen. Von nun an gibt es zweierlei Opfer, solche, welche, wie bisher, freiwillige Aeußerungen der Frömmigkeit, und solche, welche vom Gesetze für bestimmte Fälle oder Zeiten vorgeschrieben sind. Die Freiwilligkeit gibt den ersteren, die göttliche Anordnung den letzteren den größern Werth. Beide aber können, sobald Israel zur Gemeinde Gottes geworden ist, nur durch den mittlerischen Dienst des Priesters dargebracht werden.

Der Priester. Dieß könnte für Ewald's[662] Herleitung der Bezeichnung כֹּהֵן von הֵכִין zu sprechen scheinen, der zufolge der Priester als Zurichter des Opfers so heißen soll. Aber so meine ich es keineswegs, bin auch weit entfernt, in dem Gebrauche des Verbums כִּהֵן Jes. 61, 10 eine Bestätigung dieser Ansicht zu erkennen. Vielmehr halte ich noch jetzt im Wesentlichen für richtig, was ich anderwärts[663] über die Grundbedeutung von כֹּהֵן gesagt habe. Wer eine ausgezeichnete Stellung einnimmt und daher auch in seiner Erscheinung ausgezeichnet ist, der heißt כֹּהֵן. Aus dem erstern erklärt sich der Gebrauch des Worts an Stellen wie 2 Sam. 8, 18; 20, 26; 1 Kön. 4, 5, aus dem Letztern die Verbindung יְכַהֵן פְּאֵר Jes. 61, 10. Denn daß an den erstgenannten Stellen von Hauspriestern David's und Salomo's[664] keine Rede, vielmehr die Umschreibung in 1 Chron. 18, 17 durch רִאשֹׁון לְיַד־הַמֶּלֶךְ in ihrem vollen Rechte ist, wie ja auch 1 Kön. 4, 5 כֹּהֵן הַמֶּלֶךְ durch רֵעֶה הַמֶּלֶךְ erläutert wird, braucht man heut zu Tage nicht mehr zu erweisen[665]. „Als Bevollmächtigter Jemandes handeln", ist aber darum doch die Grundbedeutung

---

[662]) d. Alterth. d. Volkes Isr. S. 272. [663]) Weissagg u. Erfüllg I. S. 103 ff. [664]) so zuerst Gesenius Gesch. d. hebr. Spr. S. 41. [665]) vgl. Movers krit. Untersuchgen üb. d. bibl. Chronik S. 304. S. 302 ff.; Thenius zu den Stellen.

von כהן gewiß nicht[666]. Wie vertrüge sich dieß mit dem in Gen. 41, 45; Exod. 2, 16; Hiob 12, 19 und namentlich Exod. 19, 24 Statt findenden Gebrauche von כֹּהֵן? Eine ausgezeichnete Stellung kann einer an der Spitze eines Gemeinwesens einnehmen, wie in diesen, oder zur Seite des Hauptes desselben, wie in den obigen Fällen, dort vorstehend, hier nächststehend, dort im Regimente, hier im unmittelbaren Dienste. Das Letztere ist nun bei Aaron der Fall, לְכַהֵן לַיהוָה wird er aus der Gemeinde besondert[667]. Der unmittelbare und stetige Diener Gottes, הָעֹמֵד לְשָׁרֵת אֶת־יְהוָה[668] zu seyn, ist das Wesen des Priesters. Daß der Begriff der Vermittelung der allgemeinste Begriff des Priesterthums sey[669], kann eben so wenig anerkannt werden, als die hiefür eingelegte Berufung auf den Brief an die Hebräer, in welchem angeblich μεσίτης und ἱερεύς dasselbe bedeuten soll, während in Wahrheit ersteres Jesum als Mose's, letzteres als Aaron's Gegenbild bezeichnet. Zu vermitteln zwischen Gott und Israel ist eben so wohl Sache des Propheten oder des Königs, nachdem Israel durch Mose, den Mittler schlechthin, zur Gemeinde Gottes geworden ist. Jeder von beiden thut Gottes Werk an der Gemeinde Gottes. Aber Gotte mittlerisch zu dienen, kommt dem Priester zu, und unterscheidet ihn vom Könige oder Propheten, wie auch der Brief an die Hebräer das λειτουργεῖν als das dem Priester Eigenthümliche bezeichnet[670], und von ihm sagt, daß er τὰ πρὸς τὸν θεόν bestellt sey[671].

Das Gemeinwesen bringt es mit sich, daß ein Priester bestellt werde, weil die Gemeinde als solche, also nicht blos die Gesammtheit aller Einzelnen, und nicht blos immer die jeweilige Gemeinde, Gotte dienen muß. Weil die Einzelnen als Glieder der Gemeinde Gotte dienen sollen, und der Gottesdienst der jeweiligen Gemeinde durch das ein für alle Mal gegebene Gesetz beherrscht wird, bedarf dieselbe eines Amts, dessen Inhaber den stetigen Gottesdienst übt, und den Gottesdienst der Einzelnen zu einem gemeindlichen macht. Wie nun Israel's gottesdienstliches Gesetz nicht aus ihm selbst her-

---

666) gegen Keil apolog. Versuch üb. d. BB. d. Chron. S. 347. 667) Exod. 28, 1. 668) Deut. 17, 12. 669) Tholuck d. A. T. im N. T. Aufl. 3. S. 86. 670) Hebr. 8, 2; 10, 11. 671) Hebr. 2, 17; 5, 1.

vorgegangen, sondern ihm, obwohl durch Einen aus seiner Mitte, gegeben ist; so bestellt es sich auch nicht selbst einen Priester, sondern Gott bestellt ihn, obwohl aus seiner Mitte. Eben so ist es Gott, welcher die ihn auszeichnende äußere Erscheinung bestimmt, als welche seiner Stellung, und die Art und Weise seiner Einsetzung in das Amt, als welche seinem Verhältnisse zu der ihm zugedachten Stellung entsprechen muß. Die Person ist das Erste, die Bekleidung das Zweite, die Weihung das Dritte.

Die Weihung geschah durch den Mittler, dessen Dienst das Volk zur Gemeinde Gottes gemacht hatte: durch seinen Dienst wurde nun auch Aaron der Priester Gottes. Daran, wie er dieß geworden, werden wir lernen können, was es um das Priesterthum ist. Er ward es nicht ohne Opfer, und das Besondere der dazu erforderten Opfer war dieß, daß sie auf Grund des zwischen Gott und Israel bestehenden Verhältnisses von dem Mittler der Herstellung desselben für den zu bestellenden Mittler des Gottesdienstes Israel's gebracht wurden. Weil sie auf Grund des zwischen Gott und Israel bestehenden Verhältnisses gebracht wurden, so begannen sie mit einem Sündopfer, indem die Sünde ungeschehen, unwirksam gemacht werden mußte, durch welche Aaron an sich unfähig war, das Priesterthum vor allem Volke voraus zu haben. Weil sie von dem Mittler der Herstellung jenes Verhältnisses für einen Andern gebracht wurden, so legte nicht der Darbringende, sondern der, für welchen dargebracht wurde, die Hand auf das Opferthier, welches für diesen Zweck in den Tod zu geben, nicht desjenigen Sache war, den Gott zum Priester bestellen wollte, sondern desjenigen, durch dessen Dienst ihn Gott bestellte, welches aber andererseits derjenige mußte in den Tod gegeben wissen wollen, um dessen Verhältniß zu dem ihm zugedachten Amte es sich handelte. Weil Mose das Geschäft des Darbringens verwaltete, gehörte ihm die Brust des Verdankopferthiers, jedoch ohne die dem Priester nachmals auch zugehörende Schulter desselben, welche dieß Mal mit den Fettstücken verbrannt wurde. Weil er aber nicht Priester war, sondern nur den Priester weihete, aß er das Fleisch des Sündopfers nicht, wie nachmals der Priester that, wenn er für Andere oder für die Gemeinde ein Sündopfer dargebracht hatte; sondern verbrannt wurde es dieß Mal. Denn die Stellung

des Priesters zum Volke war es, welche nachmals mit sich brachte, daß er das Fleisch des Sündopfers aß, und seine Stellung zu Gott war es, welche mit sich brachte, daß er sein Mitgast war beim Verdankopfer.

Man hat beides mißdeutet, und daher auch den abweichenden Brauch der Weihehandlung nicht richtig gewürdigt. Einverleibung der Sünde dessen, für welchen das Sündopfer gebracht worden, ist das priesterliche Essen desselben dem Einen[672]; Aneignung der erwirkten Sündenvergebung als eines neuen Lebens ist es dem Andern[673]. Gegen den Erstern spricht die Heiligkeit des Fleisches, welches ja gegessen wird, nachdem die Sünde gesühnt ist; gegen den Letztern gilt, daß, wenn er Recht hätte, nicht der Priester essen müßte, sondern der Darbringende. Eben so wenig kann man von dem Essen sagen, es setze den Priester in genaueste Gemeinschaft mit dem heiligen Opfer und dem heiligenden Gotte[674], oder mit dem Opfernden, dessen Stellvertretung das Opfer gewesen, und dem Gotte, welchem dasselbe eigentlich ganz gehörte[675]. Welch wunderliche Vorstellung! Die Speise setzt den, welcher sie ißt, nicht mit sich in Gemeinschaft oder Verbindung, sondern der Essende eignet sie sich an; und mit dem Opfernden brächte ihn das Essen nur dann in Gemeinschaft, wenn dieser auch äße. Gotte aber gehört zwar das Dargebrachte, aber daß er den Theil desselben, welchen er nicht für den Altar bestimmt hat, dem Altardiener zuweist, ist nicht Ursache, sondern Folge einer Gemeinschaft zwischen ihm und seinem Diener. Es ist die Regel, daß das Dargebrachte, so weit es nicht auf den Altar kommt, dem Priester um seines Dienstes willen gehört; weshalb es auch als Ausnahme sonderlich bestimmt wird, wenn, wie beim Brandopfer, das Dargebrachte ganz auf den Altar kommen, oder, wie beim Verdankopfer, nur ein Theil dessen, was nicht auf den Altar kommt, dem Altardiener zufallen soll. Diesen einfachen Sachverhalt würde man weniger verkannt haben, wenn man sich nicht durch eine Mißdeutung von Lev. 10, 17 hätte irre führen lassen. Nicht von

---

672) Deyling observv. ss. I. S. 353. 673) Baumgarten theol. Comm. z. Pentat. S. 142. 152. 674) Bähr a. a. O. II. S. 395. 675) Kurtz a. a. O. S. 183.

dem Essen des Sündopfers heißt es dort, es sey ein Tragen der Schuld der Gemeinde[676]), sondern vom Sündopfer ist gesagt, Gott habe es dem Priester gegeben, das Unrecht der Gemeinde zu tragen, sie zu sühnen vor Jehova; und nicht, warum es gegessen, sondern warum es für ein sonderliches Heiligthum geachtet werden soll, wird damit begründet.

Was das heißen will, das Unrecht der Gemeinde tragen, können wir nicht erklären, ohne auf den gesammten Gebrauch des Ausdrucks נָשָׂא עָוֹן einzugehen. Ist es die eigene Sünde, die Einer trägt, so kann dieß, wie wir oben gesehen haben, entweder den Gemüthszustand bezeichnen, welcher selbstgewollte Folge reuiger Sündenerkenntniß, oder den Lebenszustand, welcher erlittene Folge der unbereuten Sündenthat ist. Von der Sünde eines Andern gemeint, bezeichnet der Ausdruck entweder ein Verhalten dessen, an welchem gesündigt worden, gegen den Sünder, oder ein Verhältniß zu jenem, welches für einen Dritten durch sein Verhältniß zu diesem gesetzt ist. Im erstern Falle pflegt man dem Verbum נָשָׂא die Bedeutung „wegnehmen" beizulegen. Aber schwerlich mit Recht. Denn wäre die Meinung des Ausdrucks, daß dem Sünder seine Sünde weggenommen werde, wie erklärte sich dann die Verbindung שָׂא לְכָל־חַטֹּאותָי[677])? Ja auch die Verbindungen נְשׂוּי־פֶּשַׁע[678]) oder נְשֻׂא עָוֹן[679]) wollen zu jener Annahme nicht passen, indem sie sich mit נְשׂוּא פָנִים[680]) oder קְרֻעֵי בְגָדִים[681]) deshalb nicht vergleichen lassen, weil in diesen Fällen das mit dem Participium verbundene Nomen nur die Beziehung aussagt, in welcher dem mit dem passivischen Participium Bezeichneten die Handlung des Verbums widerfahren ist, während dort nicht der mit dem Participium Bezeichnete nur in Beziehung auf die Sünde, sondern vielmehr die Sünde in Beziehung auf ihn Gegenstand der Handlung des Verbums ist, so daß sich auch der stärkste Fall solcher Verbindung אִישׁ חַרְבּוֹ אֲסוּרִים עַל מָתְנָיו[682]) noch sehr wesentlich davon unterschiede. Heißt dagegen נָשָׂא עָוֹן פ׳, auch

---

[676]) Baumgarten z. d. St. [677]) Ps. 25, 18. [678]) Ps. 32, 1. [679]) Jes. 33, 24. [680]) Jes. 3, 3. [681]) 2 Sam. 13, 31; Jes. 36, 22. [682]) Neh. 4, 12.

wo es von Gott gebraucht wird, Jemandes Sünde tragen im Gegensatze zur rächenden Rückgabe derselben auf das Haupt des Sünders, so ist Gott ein אֵל נֹשֵׂא [683]), ein tragsamer Gott, sowohl für den Sünder als für seine Sünde, und in dem einen, wie in dem andern Falle kann נָשָׂא eben so wohl mit dem Dativ, als mit dem Accusativ verbunden werden. Denn tragen ist dann so viel als Hinnehmen oder Hingehenlassen, so daß Gott entweder den Sünder hinsichtlich seiner Sünde, oder die Sünde desselben, oder ihm die Sünde, oder seiner Sünde das damit gethane Unrecht hingehen läßt. Hieße נָשָׂא wegnehmen, so wäre auffallend, daß nie vorkommt, die Sünde von Einem wegnehmen [684]). So aber vergleicht sich נָשָׂא עָוֹן פ' mit ἀφίημι ἁμαρτίαν τινός, welches auch heißt, Jemandes Sünde gehen lassen und sie ihm nicht behalten, von παρίημι nur dadurch verschieden, daß dieses die Sünde nur vorerst, jenes sie schlechthin gehen lassen bedeutet [685]).

Heißt nun נָשָׂא עָוֹן פ' selbst dann nicht Jemandes Sünde wegnehmen, wenn es von dem gesagt ist, an welchem gesündigt worden, wie viel weniger, wenn es von dem gebraucht wird, welchen sein Verhältniß zu dem Sünder zu dem in Beziehung setzt, an welchem derselbe gesündigt hat. Nicht die Sünde der Gemeinde wegnehmen, sondern sie tragen heißt שְׂאת אֶת־עֲוֹן הָעֵדָה Lev. 10, 17, obgleich כַּפֵּר עֲלֵיהֶם daneben steht. Es ist derselbe Unterschied, ob die eine oder ob die andere dieser beiden Redensarten von Gott, oder ob sie, wie hier, von dem Priester gebraucht wird. Gott trägt die Sünde, nimmt sie hin, läßt sie sich gefallen, ohne sie zu strafen; der Priester trägt sie, als wäre sie seine eigene, nimmt sie auf sich, daß sie ihm zur Last fällt, läßt sich gefallen, das zu leisten, was die Verschuldung dem Sünder auferlegt. So heißt es Exod. 28, 38 von Aaron, daß er, auf dessen Stirne steht קֹדֶשׁ לַיהוָה, die Sündhaftigkeit der heiligen Gaben trägt, welche Israel darbringt. Die Darbringungen der Israeliten wären an sich nicht heilig, sondern mit Sünde behaftet. Aber des Priesters von Gott erklärte Heiligkeit macht sie heilig, indem er sie darbringt: unter seine Heiligkeit

683) Ps. 99, 8. 684) vgl. Hohesl. 5, 7. 685) vgl. Fritzsche z. Röm. 3, 25.

befaßt, werden sie der Sünde ledig, welche alle Gaben der Menschen unwerth macht. Er übernimmt die Verantwortung für Israel's Sünde; was der Sünder zu leisten hat, wird seine, des Heiligen, Leistung; er hat dafür einzustehen, daß es und daß es recht geschehe.

Nachdem wir nun wissen, was das heißt, daß der Priester die Sünde Israel's trägt, so können wir auch verstehen, wie sein Essen des Sündopfers damit zusammenhängt. Ist ihm das Sündopfer zum Behufe der Erfüllung seiner Amtspflicht, ist es ihm dazu gegeben, die Gemeinde zu sühnen, was er sonst nicht vermöchte, so hat er es nicht wie ein typhonisches Opfer, sondern für ein Heiligthum zu achten, und sich nicht vor dem Genusse desselben zu scheuen, sondern von seinem Rechte, dasselbe als den Lohn seiner sühnenden Amtsthätigkeit zu verzehren, auch wirklich Gebrauch zu machen. Als Mose bei der Weihung Aaron's das Sündopfer für ihn darbrachte, hatte er nicht die amtliche Stellung des Priesters, und also auch die derselben entsprechende Berechtigung nicht. Weil er sich zu Aaron nicht so verhielt, wie Aaron zur Gemeinde, sondern lediglich mit dessen Weihung beauftragt war, während er im Uebrigen vielmehr selbst zu der Gemeinde gehörte, welcher das Priesteramt zu Gute kam; so hatte er weder ein Recht noch eine Pflicht, das Fleisch des zur Weihung erforderten Sündopfers zu genießen, sondern es ziemte sich, dasselbe, wie späterhin in allen den Fällen, zu verbrennen, in welchen der Priester an der damit geleisteten Sühnung selbst betheiligt war.

Eine andere Bewandniß hat es damit, daß dem Mose die Brust des Verdankopferthiers zufiel, welche nachmals sammt der Schulter desselben des Priesters Antheil war. In welcher verschiedenen Beziehung das eine und das andere dieser beiden Stücke dem Priester zukam, erhellt aus dem richtig verstandenen Brauche des Hebens und Webens, welcher mit denselben vorgenommen wurde. Mit Hochhebung kam auf den Altar, was von dem übrigen, anders zu verwendenden Opfertheile abgesondert und verbrannt werden sollte. Was vom Speisopfer auf diese Weise dargebracht wurde, erhielt den Namen אַזְכָּרָה, welcher auf הִזְכִּיר [686]), nicht auf זָכַר zurückgeführt seyn will,

---

[686]) Ewald ausführl. Lehrb. S. 301.

so aber, daß es dadurch nicht als Erinnerungsopfer — nach Ewald[687]) soll es gar nur Duft bedeuten — sondern als thatsächlicher Preis Gottes bezeichnet ist. Aus diesem Namen erhellt, was es mit jenem Brauche überhaupt auf sich hatte. Wenn das Sündopfer zur Tilgung der Sünde geschlachtet wird, so soll dieß nicht geschehen, ohne daß dabei der Gott, von welchem man Vergebung der Sünde erbittet, durch die Handlung des Hochhebens als der hochherrliche droben im Himmel gepriesen wird. Denn daß Lev. 4, 8 הָרִים das bloße Hinaufheben auf den Altar ohne die Handlung des Hochhebens bedeute[688]), könnte man selbst dann nicht sagen, wenn V. 10 nicht, wie es doch in der That der Fall ist, das Gegentheil bewiese. Ist es dagegen ein Verdankopfer, welches dargebracht wird, so hat ja der Opfernde Gott zu Gaste zu bitten und ihm vorweg das Beste des anzustellenden Mahls, die Fettstücke und die Brust, darzubringen. Aber nicht schlechthin darbringen soll er es, sondern zunächst anbieten, daß Gott sich gefallen lasse, es anzunehmen. Dieses Anbieten stellt sich dar in der Handlung des Webens oder besser gesagt Schwingens, welche sich hier mit der des Hochhebens verbindet. Wenn dann die gehobene und geschwungene Gabe zum Theil auf dem Altar verbrannt wird, zum Theil dem Priester zufällt, so hat Gott einen Theil derselben für sich selbst angenommen, den andern aber seinem Diener gelassen, ohne welchen er nicht des Opfernden Gast seyn will. Daß dieß die Bedeutung des Schwingens ist, zeigt sich deutlich bei den Erstlingsgarben, den Erstlingsbroden, den Erstgebornen oder den dieselben ersetzenden Leviten, welche alle mit diesem Brauche dargebracht, dann aber dem Priester als Geschenk Gottes überlassen wurden[689]). Wohl unterschieden wird aber von dieser Gabe Gottes an seinen Diener, was dem Priester von Seiten des Opfernden gebührt. Die rechte Schulter, an die Last des Amts erinnernd, welche er trägt[690]), soll Israel ihm geben als Hebe[691]). Sie wird תְּרוּמָה genannt, weil sie die Ehrengabe ist, welche die Gemeinde dem Träger dieses Amts schuldet. Die Gemeinde soll Jehova nicht ehren ohne

---

[687]) d. Alterth. d. Volkes Isr. S. 48. [688]) Bähr a. a. O. II. S. 357. [689]) Lev. 23, 11. 12. 20; Num. 8, 11. 19. [690]) vgl. Jes. 22, 22. [691]) Lev. 7, 33.

zugleich auch seinen Priester[692]), gleichwie Jehova nicht zu Gaste kommt ohne seinen Diener.

Es ist nicht an dem, daß bei Aaron's Weihung Schwingung der ausgesonderten Theile des Verdankopfers Statt gefunden ohne Hebung[693]). Denn Exod. 29, 28, wo man auf diese Meinung kommen möchte, erhält durch V. 27 seine genauere Bestimmung, daß man sieht, הֵנִיף schließt auch הֵרִים mit ein. Nur in so fern ist der Vorgang von dem sonstigen Brauche verschieden, als die Webebrust allein ohne die Hebeschulter dem Mittler der Darbringung anheimfiel, und deshalb nicht mit den Fettstücken und der Hebeschulter zusammen, sondern nach deren Verbrennung allein geschwungen wurde. Diese Abweichung erklärt sich von selbst, nachdem wir gesehen haben, daß die Hebeschulter Verdank und Ehrengabe der Gemeinde an den Priester, die Webebrust dagegen Jehova's Geschenk an seinen Diener war. Aus demselben Grunde, aus welchem Mose das Fleisch des Sündopfers nicht aß, fiel ihm auch die Hebeschulter nicht anheim. Wohl aber bekam er die Webebrust, weil er als Diener Gottes dieß Geschäft der Weihung vollzog. Doch mußte er sie zuvor sonderlich schwingen, Gotte darbieten, weil er kein Amt hatte, um dessen willen sie ihm ein für alle Mal zukam, sondern nur dieß einzelne Geschäft, für welches ihn Gott außerordentlicher Weise mit dieser Gabe ehrte: eine Bestimmung der Webebrust, vermöge deren sie auch nicht zu den Opfertheilen gehörte, mit welchen Mose die Hände Aaron's füllte[694]).

Füllung der Hände des Priesters bildete den Schluß der Weihehandlung. Unrichtig erklärt man diesen Ausdruck, als bedeute er ein Beschenken des Priesters von Seiten Jehova's[695]), während er doch darnach erklärt seyn will, daß die eigene Hand Gotte füllen[696]), so viel heißt, als sich mit Etwas versehen, das man Gotte darbringe. Im vorliegenden Falle nun gibt Mose in des Priesters Hände, was derselbe Gotte darbringe, damit er nicht mit leeren Händen vor Gott erscheine. Nicht blos diejenigen Opfertheile, und nicht alle die Opfertheile, welche nachmals dem Priester zu eigen

---

692) vgl. Exod. 29, 28. 693) Kurtz a. a. O. S. 249. 694) Exod. 29, 22. 695) Bähr a. a. O. II. S. 426; Kurtz a. a. O. S. 249. 696) 1 Chron. 29, 5; 2 Chron. 29, 31; vgl. Exod. 32, 29.

gehörten, legt er in die Hände desselben, wie es doch hätte geschehen müssen, wenn nichts weiter als die Ueberweisung gewisser Opferdeputate an ihn hätte bedeutet werden sollen[697]); sondern die Webebrust wird zurückbehalten, alles Uebrige aber vom Verdankopfer, was nachher auf dem Altar verbrannt wird, Speisopfer und Fettstücke und Hebeschulter, füllt des Priesters Hände, wird auf denselben vor Gott geschwungen, ihm dargeboten und dargebracht von dem Priester, welchem Mose hiezu die Hände führt, nachdem er sie ihm mit der darzubringenden Gabe gefüllt hat. So endigt Mose's Darbringung für Aaron mit einer Darbringung Aaron's selbst, aber mit einer solchen, deren Gabe er von Mose's Hand in seine Hand empfängt, und deren Thun seine Hand, geführt von Mose's Hand, vollzieht: ein Webeopfer, welches sich in diesen beiden Beziehungen von jedem spätern unterschied, indem die rabbinische Angabe, als sey jedes Webeopfer auf diese Weise geschehen, daß der Priester die zu schwingenden Stücke auf des Opfernden Hände und seine Hände unter die des Opfernden legte, im Gesetze selbst aller Bestätigung entbehrt[698]).

Weil aber diese Darbringung nun schon die erste Darbringung des Priesters selbst war, so ging derselben die eigentliche Weihung voran. Sie geschah durch Bestreichung von Ohr, Hand und Fuß mit dem Blute des Verdankopfers, also mit dem Blute desjenigen Opfers, welches seine eigene erste Darbringung werden sollte, und durch Besprengung des Priesters und seiner ihm die priesterliche Erscheinung verleihenden Kleidung mit vermengtem Blut und Oel. Beides ist eine Handlung der Zueignung. Während aber bei der Herstellung des Verhältnisses Gottes und Israel's Blut der Brandopfer und Dankopfer auf die Gemeinde nur überhaupt gesprengt wurde, wird hier das Blut des Dankopfers allein verwendet, und Ohr, Hand und Fuß sonderlich damit bestrichen. Da es sich nämlich um die Weihe zum Amte der Darbringung handelt, so muß dieselbe mit dem Blute desjenigen Thiers geschehen, welches des Geweiheten erste eigene Darbringung wird: das zum Behufe dieser Darbringung Gotte bezahlte Leben muß ihm zugeeignet werden. Und

---

[697]) Winer Realw. I. S. 381. [698]) gegen Kurtz a. a. O. S. 146.

es muß ihm insonderheit nach allen den Beziehungen zugeeignet werden, in welchen sein Amt ihn in Anspruch nimmt, am Ohre, daß er das Gesetz wohl vernehme, an der Hand, daß sie dessen Bestimmungen recht vollziehe, am Fuße, daß er im Heiligthume richtig wandle. Ferner wird ihm Leib und Kleidung mit vermengtem Blut und Oel besprengt: weder mit Blut allein, weil sein Amt nicht blos heilig ist im Gegensatze zur Sünde, sondern auch herrlich im Gegensatze zur Schwachheit, in welcher Beziehung das Oel zum Bilde des Geistes dient[699]); noch auch mit Oel allein, weil sein Amt keine andere Herrlichkeit hat, als welche ihm in und mit seiner Heiligkeit gegeben ist. Und nicht am Leibe allein wird er besprengt, sondern auch an seiner Kleidung, weil er nur in dieser ihm durch das Gesetz verordneten Erscheinung zum priesterlichen Dienste befähigt ist.

So ist Aaron's Weihung geschehen. Sie entspricht dem, was wir von dem Priester gesagt haben, daß er der mittlerische Diener Gottes ist. Erst nachdem er hiezu bestellt, und zugleich damit auch der Altar geweiht war, begann das Opfern der Gemeinde und ward das Opfern des Einzelnen ein gemeindliches. Hiezu ist der Priester von Gott gegeben, nicht daß er die Stelle der Gemeinde oder des einzelnen Gemeindeglieds vertrete — denn die Gemeinde ist es, welche darbringt, oder der Einzelne —, sondern damit, was sonst nur Aeußerung und Bethätigung menschlicher Frömmigkeit wäre, Gottes eigene Leistung werde, als welcher nun das Opfer und den Mittler seiner Darbringung selbst bestellt hat. In dieser Hinsicht ist das gemeindliche Opfer höher zu achten, als das vorgesetzliche. Es spricht sich in demselben die Wahrheit aus, daß die Leistung der Frömmigkeit nicht im Stande ist, Sünde ungeschehen zu machen, Schuld zu tilgen, Gnade zu gewinnen, Güte zu verdanken, jene Wahrheit, deren Erkenntniß nicht blos in solchen Fällen, wo äußere Verhinderung die menschliche Leistung unmöglich macht, Gotte selbst anheimgibt, die Sünde gut zu machen[700]), sondern auch um der Größe der Sünde willen ihn bittet, daß er die Gutmachung für dieselbe beschaffen wolle[701]), oder von ihm hofft, daß er die endliche und

---

[699]) vgl. Akt. 10, 38. [700]) Deut. 21, 8; 2 Chron. 30, 18; vgl. Jer. 18, 23. [701]) Ps. 65, 4; 79, 9.

schlüßliche Sühnung Israel's beschaffen werde[702]). Denn nur in dem Sinne und Maße ist das gemeindliche Opfer Gottes eigene Leistung, in welchem Israel die Gemeinde Gottes ist. Da sich in dem Volke Gottes als dem gesetzlichen Gemeinwesen seiner Verheißung das verheißene Heil nur vorbildlich versichtbart hat, so ist es auch nur diese Vorbildlichkeit des Heils, deren Fortbestand dem Volke, deren Mitbesitz dem Volksgenossen durch das Opfer vermittelt wird. Um so weniger hat man Ursache, die Erkenntniß, welche das Vertrauen auf das bloße Opfern für eitel erklärt, erst einer weiter fortgeschrittenen Zeit beizumessen[703]), oder die Werthschätzung des Opfers auf das Gebiet des Gesetzes zu beschränken[704]). Solche Stellen wie Ps. 40, 7 benehmen dem Opfer nichts von dem Werthe, welchen das Gesetz ihm zuschreibt, sondern stellen nur den Glaubensgehorsam über solche einzelne Bethätigung der Frömmigkeit; und Assaf läßt Ps. 50, 7 ff. Jehova's Verwerfungsurtheil nicht gegen die Opfer[705]), sondern gegen solche Opfer ergehen, welche blos äußeres Werk und nicht Bethätigung der Frömmigkeit sind. Von Seiten Gottes haben die Opfer größere Bedeutung bekommen, indem er sie zu gemeindlichen machte; auf Seiten des Menschen aber konnten sie eben in Folge dessen, daß sie nun vorgeschrieben waren, um so leichter ihrer ursprünglichen Bedeutung, Aeußerungen der Frömmigkeit zu seyn, verlustig gehen.

Auch die vorgesetzlichen Opfer waren in so fern von Gott gegeben, als Gott, wie es Lev. 17, 11 heißt, dem Menschen das Blut des Thiers, seine Seele damit zu lösen, oder, mit anderen Worten, Macht über das Leben des Thiers gegeben hatte, um die Sünde in ihrer Folge aufzuheben. Auch hier also verdankt der Mensch, was ihn sühnt, Gotte selbst. Aber auch das Opferthier vertritt keineswegs die Stelle des Menschen. Sich selbst, den Sünder, vertritt der mit der Macht über das Thierleben begabte Mensch, indem er diese Macht für den Zweck gebraucht, für welchen sie ihm gegeben worden. Denn die Sünde in ihrer Folge aufzuheben, war eben so wohl der Zweck der Opferung, als der Zweck der Bekleidung.

---

[702]) Deut. 32, 43; Ezech. 16, 63. [703]) s. z. B. Winer Realw. II. S. 181. [704]) Lutz bibl. Dogm. S. 161. [705]) gegen Ewald z. d. St.

So vermittelt der Mensch sich den Sünder Gotte dem Heiligen, indem er Gotte dargibt, was Gott ihm zuvor nicht blos überhaupt zu eigen, sondern insbesondere dazu gegeben hat, seine Sünde mittelst eines Todes ungeschehen zu machen. Er gibt sein von Gott ihm geschenktes Thier in den Tod, um für sein durch Sünde dem Tode verfallenes Leben Zahlung zu leisten, gleichwie Gott sein Geschöpf in den Tod gegeben hat, um dem Menschen wirksamen Beweis der Sündenvergebung, thatsächliche Sündenvergebung zu schenken. Beide Male, indem Gott den Menschen mittelst des Todes seines Geschöpfs bekleidet, und indem er ihm dadurch eine Macht über das Leben des ihm angehörenden Thiers verleiht, von welcher er in Erinnerung dessen, was Gott gethan, zu einer sühnhaften Erweisung seiner Frömmigkeit Gebrauch machen kann, thut Gott, was zur Verwirklichung seines Gnadenwillens gegen den Menschen dient; aber das eine Mal ist es seine eigene unmittelbare, das andere Mal zunächst des Menschen Leistung.

Der Werth, welchen diese Leistung in Gottes Augen hat, daß es heißen kann, der Mensch sühne sich damit, kommt an der Stelle recht zu Tage, wo und sonst nirgend das alte Testament von einem Menschenopfer sagt, das Gott gefordert hat. Die Bedeutung dessen, was Abraham damit gethan, daß er sich anschickte, seinen Sohn zu opfern, wird hier mit den Worten ausgedrückt לֹא חָשַׂכְתָּ אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ [706]. Je größeres Gut dem Abraham sein Sohn war, der einzige, durch welchen er hoffen konnte die ihm gegebene Verheißung erfüllt zu sehen, desto größern Beweis seines Glaubensgehorsams gab er, indem er ihn Gotte, welcher ihn zum Opfer forderte, nicht vorenthielt. Das gewöhnliche Opfer ist nun freilich nicht ursprünglich, sondern erst seit der Herstellung eines heiligen Gemeinwesens eine ausdrückliche Forderung Gottes. Aber eine Bethätigung der Frömmigkeit des sündigen Menschen war es von Anfang an, welche seinem wirklichen Verhältnisse zu Gott als angemessener Ausdruck desselben entsprach, indem er auf Grund der göttlichen That der Sündenvergebung ein ihm eigenthümlich zugehöriges Leben dahingab, eine Zahlung, sey es des Danks oder der Buße,

---

[706]) Gen. 22, 16.

damit zu leisten, welche ihn, weil sie die entsprechende Erwiederung jener göttlichen That war, ungeachtet seiner Sünde der Gnade und Güte Gottes werth erscheinen ließ. Weil es mit dieser Leistung solche Bewandniß hatte, so nahm Gott die damit gutgemachte Sünde hin — נָשָׂא עָוֹן —, ohne sie als Strafzahlung auf das Haupt des Sünders zurückfallen zu lassen, und tilgte sie aus dem Buche seines Gedächtnisses — מָחָה פֶּשַׁע —, daß sie kein Grund seines Zürnens gegen denselben fürder war, und deckte sie an dem zu, welcher sie als seine Verunreinigung an sich trug — כִּסָּה חַטָּאָה — daß sein Auge ihr nicht mehr an ihm begegnete. Aber freilich war es immer ein dem Darbringenden fremdes Leben, mit welchem er die Zahlung leistete; an seiner eignen sündhaften Natur ging keine Veränderung vor, wenn er sie leistete; und das Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit blieb immer das gleiche, wie oft sie auch von Einzelnen oder für einzelne Versündigungen geleistet wurde. Sie war eben nur die angemessene Bethätigung dieses gegenwärtigen Verhältnisses, und nicht Verwirklichung eines neuen, Beweisung des Glaubens an Sündenvergebung, aber zugleich auch des fortdauernden Sündenbewußtseyns. Und ob auch Gott die Leistung zu seiner eigenen machte, indem er sie durch das Gesetz anordnete und den Priester zur Vermittlung derselben bestellte, so blieb doch die trennende Sünde zwischen dem Opfernden und dem gemeindlichen Opfermittler auf der einen und dem heiligen Gotte, welcher das Gesetz gegeben, auf der andern Seite, und war also die Leistung nur vermöge des anordnenden Gesetzes, nicht aber in ihrer Thatsächlichkeit Gottes Leistung und seines Gnadenwillens Verwirklichung. Der Opferleistung fehlte, daß sie nicht Leiden des Gerechten und Berufsleiden des Heilsvermittlers war, und hinwieder diesem Leiden fehlte, daß es nicht Opferleistung der sündigen Menschheit war. Wenn in eins zusammentrifft, was Gott dort dem Gerechten und Mittler seines Heilswerks in Folge der Sünde und durch die Sünde widerfahren läßt, und was er hier den Frommen und Mittler des gemeindlichen Gottesdienstes zur Gutmachung der Sünde leisten heißt; wenn ein Berufsleiden des Gerechten geschieht, welches eine die Sünde gutmachende Berufsleistung ist: diese Einheit von Widerfahrniß und Leistung wird die Verwirklichung

des göttlichen Gnadenwillens seyn. In Jesu Leiden und Sterben stellt sich diese Einheit dar.

Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu.

Nicht alles, was Jesu widerfahren ist, kommt hier in Betracht, sondern nur seine in einem Widerfahrnisse bestehende Leistung, also nur dasjenige, was zu erleiden er sich den Feinden seines Heilswerks dargegeben hat, nur dasjenige, was er erleidet ohne eine andere Selbstbethätigung, als die der Willigkeit, es zu erleiden. Daß wir berechtigt sind, dieses Leiden seines Ausgangs gegen sein vorheriges Leben abzuschränken, dafür berufen wir uns sowohl auf seine Vorhersagung, als auf die evangelische Erzählung desselben. Von Widerstreit weissagte schon Symeon beim Anblick des Kindes, und zwar von solchem Widerstreite, dessen Erlebung das Herz der Mutter wie zum Tode verwunden werde[707]. Er sah das Leiden des Gerechten und des Heilsmittlers voraus, der jesajanischen Weissagung vom Knechte Gottes eingedenk. Und der Täufer, als er am Tage nach jener Botschaft, welche den unbußfertigen Sinn der jüdischen Obrigkeit zu erkennen gab, den aus der Wüste wiederkehrenden Jesus erblickte, sprach zu seinen Jüngern, ἴδε, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου[708]), und weissagte damit von seiner Opferleistung. Denn diese Worte für eine Beziehung auf Jes. 53, 7 und 12 zu nehmen[709]), geht vor Allem deswegen nicht an, weil dort das Lamm nur als Bild der Hingebung dient, mit welcher der Knecht Gottes sich mißhandeln läßt, während der Täufer sagen will, was die Welt an Jesu habe, was er ihr leiste. Die Leistung ist nun freilich dieselbe, welche Jesaja von dem Knechte Gottes aussagt, wenn es von diesem heißt חֵטְא־רַבִּים נָשָׂא. Aber es ist eben auch zunächst eine priesterliche Leistung[710]), welche dort von dem einem Lamme verglichenen Knechte Gottes, und welche hier von dem als Gottes Lamm bezeichneten Heilande ausgesagt wird.

Ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ muß für sich allein wesentlich das Gleiche bedeuten, wie mit dem Zusatze ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, da es, wo der Täufer seine Aeußerung wiederholt, V. 36 ohne diesen Beisatz genügt. Dieß ist nur der Fall, wenn er Jesum damit als den

707) Luc. 2, 34—35. 708) Joh. 1, 29. 709) Lücke, de Wette, Meyer z. d. St.
710) Lev. 10, 17.

bezeichnet, an welchem die Welt haben wird, was Israel, als es aus Aegypten erlöst wurde, an dem Passalamme gehabt hat[711]). Das Lamm nach Gottes Anordnung zu schlachten und zu essen und mit seinem Blute des Hauses Eingang zu bestreichen, war dort die Bedingung, unter welcher Israel aus dem Lande der Knechtschaft frei kam, während es sonst durch seine Sünde weder der Erlösung noch der Verschonung werth gewesen wäre. Eben so steht jetzt eine Erlösung bevor, für welche Gott eine gleiche Bedingung, wie dort, gestellt hat. Aber dieß Mal ist das Lamm von Gott gegeben und von Gott auch in den Tod gegeben: der Mittler der Erlösung ist ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. Daß wir so diese Bezeichnung richtig verstehen, wird durch die petrinischen[712]) und johanneischen Stellen[713]) bestätigt, an welchen dieselbe eben so mit der Thatsache der Erlösung, selbst unter ausdrücklicher Vergleichung der letztern mit der aus Aegypten, verbunden wird. Der an der vorliegenden Stelle hinzutretende Beisatz, in welchem αἴρειν allerdings, wie 1 Joh. 3, 5, eine Wegnahme der auf der Welt lastenden Sünde bedeutet[714]), bezeichnet den, welchen Gott für den Zweck der Erlösung in den Tod gibt, zugleich als den Priester, welcher leistet, wessen die Welt zu ihrer Sühnung bedarf; ähnlich wie Apokal. 5, 9 das Lamm, welches geschlachtet worden, zugleich als der Gott gepriesen wird, welcher die neutestamentliche Gemeinde losgekauft hat[715]).

Vor Allem aber sagt Jesus selbst vom Beginne seiner öffentlichen Selbstbezeugung an einen Ausgang seines irdischen Lebens und seines gegenwärtigen Wirkens vorher, welcher einerseits als ein Widerfahrniß erscheint, andererseits als Leistung seines Gehorsams gegen den Vater und seiner Liebe gegen die Welt. Letzteres, wenn er sagt, er gebe sein Leben für die ihm befohlene Heerde[716]), er gebe es freiwillig hin, indem er Macht über dasselbe habe wider Jedermann, und Niemand es ihm gegen seinen Willen nehmen könne. Daß er hinzufügt, er gebe es hin, um es wiederzunehmen, hindert nicht, in dieser seiner Willigkeit den Grund der Liebe seines Vaters gegen

---

[711]) vgl. Luthardt d. joh. Ev. I. S. 330. [712]) 1 Petr. 1, 18—19. [713]) Apokal. 5, 9. [714]) vgl. Meyer z. d. St. [715]) vgl. Jes. 11, 11. [716]) Joh. 10, 15. 17.

ihn zu erkennen; noch muß man, um den sittlichen Werth derselben rein zu erhalten, ἵνα als Bezeichnung des objektiven Verhältnisses nothwendiger Folge fassen[717]. Die Zuversicht, mit welcher es Jesus auf die Wiedernahme seines Lebens wagt, sein durch des Lebens Hingabe erzeigter gewisser Glaube, daß er die Machtvollkommenheit vom Vater habe, es wiederzunehmen, läßt ihn den Gegenstand der Liebe dessen seyn, welcher ihm die Macht gegeben hat, es zu lassen und zu nehmen. Nöthig aber ist dieses Glaubenswagniß um der Heerde willen, zu deren Hirten ihn der Vater bestellt hat, um derer willen, welche seinem Rufe folgen werden, sie seyen in oder außer dem Gehöfte Israel's[718]. In wie fern es um ihretwillen nöthig ist, kann man natürlich der Gleichnißrede nicht unmittelbar entnehmen. Doch ist jeden Falls richtig, daß sie nicht an einen Versöhnungstod[719], sondern an einen Tod der Aufopferung denken läßt[720]; und der Begriff der Stellvertretung liegt nicht einmal in so fern in den Worten ὑπὲρ τῶν προβάτων, daß man sagen könnte, der Sterbende erspare denen das Sterben, für welche er stirbt[721]. Der Wolf errafft nicht blos und zerreißt, er zerstreut auch, und das Eine, wie das Andere zu verhüten, tritt der Hirt ihm entgegen. Aber das Gleichniß reicht auch nicht aus, das zu bezeichnen, was gemeint ist. Denn wenn ein Hirt sein Leben nicht nur wagt, sondern auch verliert, so ist die Heerde dennoch preisgegeben und verloren. Dieser Hirt aber wird es nicht verlieren, sondern hingeben, um es wieder zu nehmen, so daß sein Wagniß der Heerde zu Gute kommt, ohne daß sein Tod sie blosstellt. Während nun ὑπὲρ τῶν προβάτων nichts weiter besagt, als daß es das Wohl der Heerde ist, um dessen willen er sein Leben hingibt, muß sich aus dem gleichnißweise vorgestellten Sachverhalte erklären, wie es geschieht, daß sein Tod der Heerde zum Besten dient.

Dieß ist in einem andern, seinen Tod ebenfalls als eine Leistung bezeichnenden Ausspruche gesagt, wo es heißt, der Menschensohn sey gekommen, sein Leben als Lösung für Viele zu geben[722]. Hier ist,

---

[717]) gegen Lücke z. d. St. S. 425. [718]) vgl. Joh. 10, 16 mit 11, 52. [719]) Olshausen z. d. St. [720]) de Wette z. d. St. [721]) Tholuck z. d. St. [722]) Matth. 20, 28; Marc. 10, 45.

wie die Vergleichung von 1 Tim. 2, 6 außer Zweifel setzt, nicht λύτρον ἀντὶ πολλῶν mit δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, sondern ἀντὶ πολλῶν allein mit δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον zu verbinden. Zu Grunde liegt die mit כִּפֵּר בְּעַד פ׳ gleichbedeutende Redensart δίδωμι λύτρον ἀντί τινος. Nun heißt aber, wenn wir oben recht gesehen, כִּפֵּר בְּעַד פ׳ eine Zahlung leisten, gutmachen für Jemanden, wobei die Grundbedeutung von בְּעַד nicht ist, einen Raum verhüllen[723]), sondern einen Raum einnehmen: die deckende, gutmachende Leistung nimmt den Raum dessen ein, was gutzumachen, oder dessen, für welchen gutzumachen ist. Zum Prädikate des Objekts ist demnach ἀντὶ πολλῶν zu ziehen, und nicht zum Subjekte: nicht an Vieler Statt, welche ihr Leben zur Lösung geben sollten, gibt Jesus das seinige hin, weder so, daß er an ihrer Stelle stirbt, noch so, daß er stirbt, damit sie nicht sterben[724]); sondern er gibt sein Leben als Entgelt für Vieler Freigebung, sein Tod soll die Leistung seyn, für welche sie ihrer Verhaftung ledig gehen. Da es sich um ihr Verhältniß zu Gott handelt, so ist es die Sünde, durch welche sie Gotte verhaftet sind, und besteht ihre Haft darin, dem Geschicke verfallen zu seyn, in welchem Gott die Sünde auf das Haupt des Sünders zurückgibt. In wie fern nun seine Selbstdargabe in den Tod die Leistung ist, welche ihre Sünde gutmacht und sie der Verhaftung erledigt, wird nicht gesagt, wohl aber, daß sie es ist, sie selbst, und nicht etwa seine dadurch bekräftigte Lehre[725]), oder die Wirkung seines Todes auf die mit ihm in Gemeinschaft Tretenden[726]).

Während Jesus in den bisher verglichenen Aussprüchen die Leistung seiner Selbstdargabe in den Tod vorherverkündigt, sehen wir ihn anderwärts den Ausgang seines irdischen Lebens als ein Widerfahrniß vorhersagen. Ganz im Allgemeinen thut er dieß, wo er von seinen Jüngern sagt, daß sie einst auch fasten werden, wenn er, der Bräutigam der Gemeinde, von ihnen, den auf die Hochzeit bedachten Freunden des Bräutigams, hinweggenommen seyn wird[727]). Näher bezeichnet er, welcher Art diese Wegnahme seyn werde, durch

---

723) Ewald ausführl. Lehrb. S. 417. 724) so z. B. Fritzsche z. d. St. 725) de Wette opusc. theol. S. 141. 726) de Wette z. Matth. 20, 28. 727) Matth. 9, 15.

den wiederholten Räthselspruch von der ihm bevorstehenden Erhöhung[728]). Daß er diese Erhöhung mit זְקַף, also geradezu als Kreuzigung bezeichnet habe, ist deshalb nicht glaublich, weil man dann eine ganz andere Erwiederung erwarten müßte, als die Joh. 12, 34 berichtete, wo sich die Juden nur darüber verwundern, daß er davon sage, er werde von der Erde hinweg erhöht werden, und sich dann doch für den Christ ausgebe, von welchem verheißen sey, daß er immerdar bleibe. Dagegen, wenn dort ὑψοῦν ἐκ τῆς γῆς dem hebräischen הֵרִים מִן־הָאָרֶץ entspricht[729]), so mußte die Wegnahme von der Erde, von welcher der Herr sagte, nicht nothwendig in einer Erhöhung, es sey in den Himmel oder ans Kreuz, bestehen. An der ersten der drei Stellen, an denen der Ausdruck vorkommt, wird insgemein der Zusammenhang verkannt, in welchem diese Vorhersagung eintritt. Weil die Juden jetzt sein Zeugniß nicht annehmen, so muß er erhöht werden, wie jene Schlange in der Wüste erhöht worden ist, welche jedem, aber auch nur dem, zum Heile gereichte, der nach Heil verlangend gläubig seine Augen dahin emporrichtete. Glaubten sie seinem Worte, so nähme es mit ihm einen solchen Ausgang, welcher ihren Glauben mit dem Schauen seiner Herrlichkeit belohnte. Nun aber wird er aus ihrer Mitte entnommen, ein Gegenstand des Glaubens zu werden und zu bleiben, eine Ursache ewigen Lebens nur für den, aber auch für jeden, welcher nach dem Heile verlangend das Auge des Glaubens zu ihm aufhebt. Für diejenigen, zu welchen er von dieser seiner Erhöhung redet, war zunächst nur dieß verständlich, daß er nicht unter ihnen bleibt, sondern daß sie ihn, wie er ein ander Mal sagt, vergeblich suchen werden[730]). Er dagegen wußte, indem er davon sprach, einerseits daß sie selbst ihn wegschaffen, ihn auf ihre Weise erhöhen, nämlich ans Kreuz bringen werden, und andererseits daß ihn dieser Tod zu Gott erhöhen wird[731]).

Daß sie selbst sich um seine Gegenwart bringen werden, sagte er jenes zweite Mal, wo er auf ihre Frage, wer er sey, erwiederte,

---

[728]) Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. [729]) vgl. Bleek Beitr. z. Evangelien-Kritik S. 231—3, u. Meyer z. Joh. 12, 32, anders als z. 3, 14. [730]) Joh. 7, 34. [731]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 141.

jetzt sey sein Thun, zu ihnen in der Welt zu reden, wenn sie ihn aber erhöht, das heißt, hinweggeschafft haben werden, dann, erst dann werden sie erkennen, wer er ist und daß seine Rede wahr gewesen. Das dritte Mal aber gebrauchte er diesen Ausdruck im Zusammenhange dessen, was er am letzten Tage seines öffentlichen Lehrens auf das Begehren jener Griechen erwiederte, die ihn gerne sehen wollten. Wenn er von der Erde erhöht, durch die Kreuzigung aus der Welt geschafft, aber zu Gott erhöht ist, dann wird er Alle ohne Unterschied zu sich ziehen. Denn in Folge dessen, daß ihn die Blindheit der Juden nicht erkannt hat, als er in der Welt zu ihnen redete, wird es dann nur dem Glauben möglich seyn, aber auch nur des für Heiden und Juden gleich möglichen Glaubens bedürfen, ihn zu finden und seiner gewiß zu werden. Dieß ist eine Vorhersagung, welche mit dem zusammenstimmt, was der Herr unmittelbar vorher bei demselben Anlasse gesagt hat, daß das Waizenkorn sterben müsse, um viele Frucht zu bringen, und eine Bezeichnung dessen, wozu sein Widerfahrniß dient, welche mit dem zusammenstimmt, was er an der oben besprochenen Stelle von seiner Leistung der Selbstdargabe in den Tod gesagt hat, daß sie nämlich zum Besten einer Heerde geschehe, deren Schafe nur zum Theile dem Gehöfte Israel's angehören.

Von einem Hinaufkommen ans Kreuz und zu Gott redet Jesus, wo er der Gegenwart, in welcher sein Wort keinen Glauben findet, eine Zukunft entgegenstellt, in welcher er denen, welche an ihn glauben, Ursache ewigen Lebens wird. Von einem Hinabkommen unter die Erde redet er, wo er jenem argen und ehebrecherischen Geschlechte, welches ein ihn beglaubigendes Zeichen begehrt, das Zeichen des Propheten Jona, und kein anderes in Aussicht stellt[732]. Wie Jona im Leibe des Fisches gewesen ist, so wird der Menschensohn drunten in der Erde seyn drei Tage und Nächte. Wie Jona wird er dem Tode verfallen scheinen, und wunderbar für die Wiederkehr ans Licht des Lebens erhalten bleiben. Aber nicht diejenigen, welche ihn in den Tod gegeben, werden ihn wiederkehren sehen; sondern seine Wiederkehr wird für sie ein Zeichen seyn, welches eben auch wieder

---

[732]) Matth. 12, 39; 16, 4.

geglaubt seyn will, statt daß jene Zeichenforderer des Glaubens überhoben und handgreiflich überführt seyn wollten, darin, daß sie seiner Verkündigung nicht glaubten, schlimmer als die Niniviten. Denn nicht von der apostolischen Verkündigung, welche nach seiner Auferstehung anhebt, sondern von seiner eigenen, statt welcher die Führer des Volks ein Zeichen begehrten, redet der Herr, wenn er sagt, ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. Daß die Predigt Jona's nach seiner Wiederkehr ans Land geschehen ist, thut deshalb nichts zur Sache, weil seine Predigt zu Ninive nicht dieses sein Erlebniß zum Inhalte hatte, sondern ein davon unabhängiger Ruf zur Buße war[733]). Die Juden hätten glauben sollen, wie die Niniviten geglaubt haben, aufs Wort. Da sie statt dessen ein überführendes Zeichen fordern, sollen sie zwar ein Zeichen haben, aber nicht nach ihrem Sinne. In wie fern sie selbst dazu helfen müssen, dieses Zeichen herbeizuführen, sagt Jesus nicht ihnen, wohl aber seinen Jüngern, nachdem dieselben im Glauben an seine Person genug befestigt sind, um ohne Gefahr, obwohl nicht ohne Befremden, davon zu hören.

Ehe er Galiläa für immer verließ, fing er an[734]), und auf dem Wege zu seiner letzten Passafeier fuhr er fort[735]), davon zu sagen, daß er nach Jerusalem gehen, von der Obrigkeit des jüdischen Volks viel leiden, und der heidnischen Obrigkeit zur Hinrichtung überantwortet werden müsse. Und nachdem er noch zuletzt beim Passamahle einen seiner Jünger selbst als den bezeichnet hatte, welcher ihn seinen Feinden überliefern werde, reichte er ihnen Brod und Kelch, und hieß sie alle davon essen und trinken: das sey sein Leib, das sey sein Blut, das Blut der neuen Ordnung Gottes, welches für Viele vergossen werde zum Zwecke der Sündenvergebung. Sie hatten so eben das gottesdienstliche Mahl mit ihm gefeiert, welches zum dankbaren Gedächtnisse der Erlösung aus Aegypten verordnet war. Wenn ihnen nun Jesus, nachdem er dieses Mahl mit ihnen gefeiert hatte, neu zu essen und zu trinken bot, mit dem Geheiße, dieß inskünftige zu seinem Gedächtnisse zu thun; so stellte er damit eine neue Passafeier an, welche der vorhergegangenen darin gleichen

---

[733]) gegen Stier d. Reden des Herrn Jesu II. S. 47. [734]) Matth. 16, 21 ff. [735]) Matth. 20, 17 ff.

muß, daß sie auch Feier einer Erlösung war, aber nicht einer Erlösung, welche, wie die zuvor gefeierte, ihm und ihnen gemeinsam war, sondern, welche ihnen durch ihn zu Theil wurde[736]), auch nicht einer bereits geschehenen, sondern einer bevorstehenden Erlösung, nicht wie das jetzt eben gefeierte, sondern wie das in Aegypten gehaltene Passamahl. Er gab ihnen Brod zu essen, Wein zu trinken, Brod, welches sein für sie dahinzugebender Leib, Wein, welcher sein für sie zu vergießendes Blut war. Also feierten sie mit diesem Essen und Trinken, was seine Dargabe in den Tod ihnen seyn sollte, und bethätigten ihren Glaubensgehorsam, indem sie sich dankbar zu dem bekannten, was er als die Bedeutung seines angekündigten Widerfahrnisses bezeichnete. Als solche bezeichnete er aber, daß ihm dasselbe für den Zweck einer Erlösung geschieht, welche zugleich Herstellung der neuen, der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott ist. Jenes liegt in der Beziehung auf das Passa, dieses in der Bezeichnung seines Todes, daß er eine Vergießung seines *αἷμα τῆς διαθήκης*[737]) oder des *αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης* ist.

Seine Feinde, die Feinde des Werkes Gottes sind es, welche sein Blut vergießen. Aber was sie damit thun, ist nicht minder seine eigene Leistung, und entspricht als solche jener mittlerischen Opferung Mose's zur Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Israel, ist also von Gott für den Zweck der Herstellung der vollkommenen Gottesgemeinde, gleichwie er selbst zum Mittler hiefür, geordnet. Die Opferung ist das Eine, wessen er für diesen Zweck bedarf, die Besprengung derer, welche die Gemeinde ausmachen sollen, mit dem Opferblute ist das Andere. Die Opferung dient dazu, die Gesammtheit derer, welche die Gemeinde ausmachen sollen, mittlerisch hiefür zu sühnen, und so die weihende Herstellung derselben zur Gemeinde möglich zu machen: wornach die Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* mit der Bezeichnung der Dargabe Jesu als eines Stiftungsopfers gar wohl zusammenpassen[738]). Denn mit dem Irrthume, als sey blos Friedensopferblut zur Herstellung des alttestamentlichen Gemeinschaftsverhältnisses verwendet worden[739]), brauchen wir uns

---

[736]) vgl. Olshausen z. Matth. 26, 26, S. 448. [737]) Marc. 14, 24. [738]) gegen de Wette z. d. St. [739]) gegen Kahnis d. Lehre v. Abendmahle S. 76.

nicht mehr auseinanderzusetzen. Wie aber Jesu Widerfahrniß, welches demnach mittlerische Leistung ist, der mittlerischen Darbringung des sinaitischen Stiftungsopfers entspricht, so das Thun seiner Jünger dem der Israeliten in der Nacht ihrer Erlösung. Daß sie aßen und tranken, was und wie Jesus ihnen darreichte, war eine Bethätigung ihres Glaubensgehorsams, vermöge dessen sie sich sein angekündigtes Widerfahrniß das seyn ließen, als was er es ihnen bezeichnete, nämlich mittlerische Leistung zur sühnenden Ermöglichung vollkommener Gottesgemeinschaft.

So hat Jesus sein Leiden und Sterben theils als seine Leistung, theils als sein Widerfahrniß, theils als ein Widerfahrniß, welches seine mittlerische Leistung sey, vorhergesagt. Den Beginn dieses Leidens finden wir in den evangelischen Berichten so scharf herausgehoben, und die Eigenthümlichkeit des damit beginnenden Leidens so klar gezeichnet, daß sich die Bestätigung unserer Abschränkung desselben unschwer darin nachweisen läßt. Es beginnt mit jenem Ringen in Gethsemane, in welchem er betend die Angst bezwang, die seine bis zum Sterben betrübte Seele ergriff. Was man insgemein zur Erklärung dieser Angst beibringt, entbehrt theils der innern Wahrheit, theils der Uebereinstimmung mit dem evangelischen Berichte, immer aber der Einheit. Wenn man das Grauen vor der Schwere des bevorstehenden Leidens[740]) nicht zureichend achtet, sie zu erklären, so fügt man etwa hinzu, es habe ihn geschmerzt, daß sein Zweck nur auf diesem Wege, durch Verwerfung, Verfolgung, Blut und Tod habe erreicht werden können[741]); oder man nimmt eine Gottverlassung an, eine plötzliche Entziehung der höheren Kräfte des Geistes, während ihn zugleich die Macht der Finsterniß überkommen habe[742]); oder man erinnert an die Natur seines bevorstehenden Leidens, in welchem sich die ganze Sünde der ganzen Menschheit, und zwar der menschlichen und dämonischen Kräfte in ihrer konkreten Anhäufung und Kulmination an ihm austoben sollte, zwischen welchem Leiden und der Bequemlichkeit des Ungehorsams er jetzt die Wahl gehabt habe[743]); oder man sagt, mit

---

[740]) so z. B. Meyer z. Matth. 26, 36; vgl. Calvin institt. II, 16, 12.
[741]) de Wette z. ders. Stelle. [742]) Olshausen z. d. St. S. 460. 462.
[743]) Ebrard wiss. Kritik d. ev. Geschichte S. 527.

der gemeinen Todesfurcht als solcher habe er es gar nicht zu thun gehabt, sondern ein Todesgefühl von Seiten der Welt sey über ihn gekommen, welches ihn gleich auf der Stelle tödten zu wollen schien[744]. Die Verworrenheit und Unsicherheit dieser Erklärungsversuche kommt daher, daß man den Gegensatz des jetzt für Jesus beginnenden Erlebnisses gegen sein bisheriges Leben nicht scharf genug faßte. Nicht so muß man ihn bezeichnen, daß bisher das thatkräftige Mittlerwirken vorgeherrscht, von nun aber das Leiden überwogen habe[745], nicht mit einem Mehr und Weniger erledigt er sich; sondern gewirkt hat Jesus bisher, und leiden wird er von nun an. Man sagt wohl, seine Leidensgeschichte beginne nicht erst in Gethsemane; denn es sey keine Thätigkeit Christi denkbar, in welcher nicht wegen der Sünde der Welt auch ein Leiden wäre, so wie hinwieder kein Leiden in Christo denkbar sey, welches nicht heilige Freiheitsthat wäre[746]. Und allerdings ist sein ganzes Gehorsamsleben gleicher Maßen Freiheitsgeschichte und Leidensgeschichte. Aber darum bleibt es doch ein wesentlicher Unterschied, ob er seinen Gehorsam in seinem nie leidenslosen Wirken, oder ob er ihn in seinem nie unfreien Leiden bethätigt. Bis er über den Kidron ging, seine Feinde zu erwarten, hatte er zur Welt in einem Verhältnisse wirksamen Handelns gestanden, in Wort und That hatte sich seine Gemeinschaft mit Gott als eine Gemeinschaft der Macht Gottes über die Welt erwiesen. Jetzt dagegen begann eine Zeit für ihn, in welcher er der Machtwirkung des gottfeindlichen Willens anheimgegeben war, und seinen Gehorsam gegen Gott damit zu bethätigen hatte, daß er sich dieselbe widerfahren ließ. Es ist seine freie Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott, daß er sich und wie er sich solches widerfahren ließ; aber Gott hat aufgehört seine Macht über die Welt an ihm zu erweisen, er hat ihn verlassen, seinen Feinden überlassen, daß sie ihren Willen an ihm thun[747].

Die Vorempfindung dieser Gottverlassenheit ist es, welche ihn beten läßt, daß dieser Kelch, wenn es möglich sey, an ihm vorüber=

---

744) Lange d. Leben Jesu III. S. 1448. 745) Beck d. christl. Lehrw. I. S. 513. 746) Martensen d. christl. Dogm. S. 348. 747) vgl. Matth. 17, 22.

gehe. Denn nicht die Wahl zwischen dem Leiden und dem Ungehorsam hat ihn bis zum Sterben betrübt gemacht. Vielmehr eben deshalb, weil er seinem Vater gehorsam seyn wird, den Kelch zu trinken, wenn derselbe nicht an ihm vorübergehen kann, zagt er vor der Stunde, welche anbricht. Und nicht deshalb zagt er, weil ihn Gott verlassen, das heißt die höheren Kräfte des Geistes ihm entzogen hat, sondern weil er ihn verlassen, das heißt, der Gewalt des gottfeindlichen Willens überlassen wird. Etwas Anderes, als solche Ueberlassung, ist seine Gottverlassenheit auch da nicht, als er am Kreuze um dieselbe zu Gott klagt; wie er sie denn mit Worten eines Psalms klagt, in welchem David Gott herbeiruft, daß er ihn aus den Händen seiner Feinde errette. Ist dieß die Meinung des Psalms, wie soll dann das Anfangswort desselben im Munde Jesu bedeuten, daß ihm Gott die geistige Kraft fehlen lasse, deren er bedürfe, um dieses Leiden mit Freudigkeit zu bestehen[748])? oder gar, daß ihn Gott den Zorn des Gerichts, den Seelenzustand der Verdammten erfahren lasse[749]). Nicht den Verdammten, wenn sie vor Gott erschrecken, noch den bußfertigen Sündern, deren Gewissen erwacht ist[750]), läßt sich der gekreuzigte Heiland in seiner Gottverlassenheit vergleichen. Jenen ist Gott nahe getreten, daß sie vor ihm fliehen möchten, ihm dagegen oder dem David ist er ferne getreten, daß er nach ihm schreien muß. רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי fährt David fort, nachdem er mit לָמָה עֲזַבְתָּנִי begonnen hat. So wenig aber dieser Ausruf ein Beweis des Schreckens vor Gott oder der Empfindung seines Zorns ist, eben so wenig ein Beweis mangelnder Empfindung seiner Liebe, geschweige daß sich Jesus von der Empfindung derselben losgerissen haben sollte[751]). Nicht um innere Empfindung, sondern um eine thatsächliche Erfahrung der Liebe Gottes fleht er, als welcher ihn dem Willen derer überläßt, die ihm unbillig feind sind. So lange er erleidet, was die Feindschaft der Ungerechten über ihn verhängt, so lange entbehrt er, zwar nicht das Bewußtseyn,

---

748) Olshausen z. Matth. 27, 45, S. 531. 749) so z. B. Luther z. Ps. 22, 1, Calvin z. Matth. 27, 46. 750) Thomasius in Zeitschr. f. Prot. u. K. 1850. Apr. u. Mai S. 299. 751) Ebrard wiss. Kritik d. ev. Geschichte S. 559.

daß Gott sein Gott ist, wohl aber jede Erfahrung davon in seinem Verhältnisse zur Welt. Um eine Erlösung rief er zu seinem Gotte, welche ihm denn auch zu Theil geworden. Denn weit entfernt, daß ihm ein Vorgefühl des Todes, eine Erschütterung des Bewußtseyns, ein Schwindel der Ohnmacht jenen Ausruf abgedrungen[752]), war derselbe vielmehr seine Bitte um die so lange verziehende Erlösung durch den Tod.

In diesem Sinne also hat in Gethsemane eine Zeit der Gottverlassenheit für Jesus begonnen. Von dem Augenblicke an, da er sich seinen Feinden überliefern wird, hört er auf, Gottes hülfreiche Machterweisungen an sich zu erfahren, oder wider die ihm feindliche Welt Macht zu üben. Nur noch in der Art und Weise, wie er das Leiden über sich ergehen läßt, wird er seine Gemeinschaft mit Gott bethätigen; und Gott bethätigt seine Gemeinschaft mit ihm nur noch damit, daß er ihn derselben bewußt bleiben läßt. Vor dieser Ueberlassung an den gottfeindlichen Willen, vor dieser Entbehrung aller Erweisungen der Liebe Gottes hat ihm gegraut, und daß dieses Grauen von ihm wich, war das Ergebniß seines Ringens vor Gott. Denn weit entfernt, daß Gott ihn durch Entziehung irgend welcher Kräfte in jenes Zagen gebracht, hat er ihm vielmehr in seinem Gebetskampfe Stärkung zukommen lassen, damit er nicht unter der Schwere desselben leiblich und seelisch erlag[753]), und hat ihm also, ehe das anhob, wovor ihm grauete, einen Beweis seiner hülfreichen Liebesnähe gegeben, um ihn dieses Grauens Herr werden zu lassen. Wie ja auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer[754]) dessen gedenkt, daß Jesus mit starkem Geschrei und Thränen zu Gott, dem Herrn über Leben und Tod, gefleht und eine Erhörung seines Flehens gefunden habe, welche ihn des Grauens vor dem bevorstehenden Leidenswege erledigte. Denn daß dort εὐλάβεια die Bedeutung Gottesfurcht habe, und die göttliche Erhörung des Flehens Jesu von seiner Auferweckung aus dem Tode zu verstehen sey[755]), widerlegt sich beides unschwer: das Erstere durch Vergleichung des sonstigen Gebrauchs von εὐλαβεῖσθαι und εὐλάβεια in demselben

---

[752]) Lange a. a. O. S. 1580. [753]) s. erste Hälfte S. 343. [754]) Hebr. 5, 7. [755]) so zuletzt Bleek z. d. St.

Briefe, indem jenes von der Furcht vor dem angekündigten Gerichte der großen Fluth[756]), dieses von der Furcht vor dem Dräuen des verzehrenden Feuers Gottes[757]) vorkommt; das Andere aber durch die Erwägung, daß beides, das Gebet Jesu und die Erhörung desselben, dem Beginne seines Leidens vorhergeht, was sowohl durch das Verhältniß der Sätze, als durch den Zusammenhang der Vergleichung Aaron's und Christi gegeben ist. Denn dieß will dort gezeigt seyn, wie auch Jesus in seiner Weise zuerst für sich geopfert und seines Opfers Annahme gefunden, ehe er daran ging, das Leidensopfer für uns darzubringen. Wobei wir nicht unerwähnt lassen wollen, daß auch diese Stelle des Briefs an die Hebräer unserer Auffassung des in Gethsemane begonnenen Leidens zur Bestätigung dient, der zufolge dasselbe als etwas wesentlich Neues in der Geschichte des Herrn, als ein Leiden schlechthin unterschieden seyn will.

Nur den Bericht des johanneischen Evangeliums könnte man dieser Unterscheidung entgegenhalten, indem derselbe nicht nur des Gebetskampfes Jesu in Gethsemane gar nicht gedenkt, sondern auch, was demselben vorhergegangen und was auf ihn gefolgt ist, in solcher Weise erzählt, daß ein so scharfer Uebergang vom Wirken zum Leiden nicht wahrnehmbar wird. Aber gerade das, worein man die Verschiedenheit dieses Berichts von den anderen vornämlich zu setzen pflegt, daß Jesus in seinen von Johannes mitgetheilten Abschiedsreden eine göttliche Ruhe beweise, welche mit der Erzählung von seiner heftigen Erregung in Gethsemane unverträglich scheine[758]), bestätigt unsere Bezeichnung jenes Uebergangs. So lange er auf seine Jünger handelnd zu wirken hatte, gehörte er diesem Wirken an, und fand das Grauen vor dem, was seiner wartete, keinen Zugang in seine ganz den Jüngern zugewendete Seele: wie denn gerade Johannes seinen Bericht von jenem Abende mit einem Ausdrucke seiner Bewunderung darüber anhebt, daß Jesus noch diese letzten Augenblicke vor seinem Hingange aus der Welt und zum Vater der Beweisung seiner bis zu Ende gleichen Liebe gegen sie gewidmet habe, ohne sich weder durch den Gedanken an den nahen

---

[756]) Hebr. 11, 7. [757]) Hebr. 12, 28. [758]) vgl. Strauß d. Leben Jesu II. S. 440.

Verrath, noch durch den Gedanken an seine nahe Wiederkehr zum Vater davon abziehen zu lassen[759]). Da es aber die ausgesprochene Absicht des johanneischen Evangeliums ist, in dem Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, zu bestärken, so berichtet es nicht sowohl, was ihm widerfahren, als vielmehr, wie er sich in seinem Widerfahrnisse, theils, indem sich darin nur seine Vorhersagung erfüllte, theils durch die Freiheit, mit welcher er sich demselben untergab, theils endlich durch die Heiligkeit seines Verhaltens unter demselben als den Christ und Sohn Gottes bewährt hat.

Die evangelische Geschichte gibt also unserer Abschränkung des Todesleidens Jesu gegen seine vorausgegangene Wirksamkeit zustimmendes Zeugniß. Was sie dann von demselben berichtet, dient nicht minder unserer zwiefältigen Aussage zur Bestätigung, der zufolge dasselbe einerseits schlüßliche Selbstbewährung des Gerechten und Mittlers in seinem Berufe der Selbstbezeugung, andererseits schlüßliches Widerfahrniß desselben durch den gottfeindlichen Willen, zunächst der jüdischen Obrigkeit gewesen ist. Was das Erstere anlangt, so sehen wir vor Allem, daß es seine berufsmäßige Selbstbezeugung gewesen ist, welche ihm dieß Widerfahrniß zugezogen hat[760]): wie denn seinen Feinden, so gern sie es vermieden hätten, nicht blos im hohen Rathe nichts Anderes übrig blieb, als ihn um deß willen zu verurtheilen, weil er sich für den Gesalbten und Sohn Gottes bekannte[761]), sondern auch bei dem Vertreter des Kaisers keine andere Anklage wider ihn gelang, als welche dem Heiden zur Verhöhnung der Hoffnung Israel's gedieh[762]). Zweitens aber stellt sich dar, daß sich Jesus um seines Berufs willen diesem Widerfahrnisse nicht nur nicht entzogen, sondern auch frei dargegeben hat. So lange die Zeit seiner berufsmäßigen Selbstbezeugung noch nicht zu Ende war, ließ er es weder den aufgeregten Volkshaufen zu, ihn zu tödten[763]), noch der Obrigkeit, ihn zu greifen[764]). Aber als er seinem Berufe in Galiläa genug gethan, verließ er dieses sichere Land, um in Jerusalem unter den Händen der Obrigkeit zu leiden und zu sterben[765]); und als er

---

759) Joh. 13, 1 ff. 760) vgl. Joh. 11, 47. 761) Matth. 26, 63. 762) Joh. 19, 15. 763) Luc. 4, 30; Joh. 8, 59. 764) Joh. 7, 45; 11, 57. 765) Luc. 9, 51 vgl. mit Matth. 16, 21.

in Jerusalem sein letztes Wort öffentlicher Lehre geredet, zog er sich nur deshalb in die Verborgenheit zurück, um die noch übrigen Stunden ganz seinen Jüngern zu ihrer Bereitung auf seinen Hingang zu widmen[766]). Nachdem auch dieß gethan war, ging er an den Ort, wo er wußte, daß der Verräther und die von ihm geführte Schaar ihn suchen würde[767]). Es erklärt sich aus der oben bezeichneten Eigenthümlichkeit des johanneischen Berichts, daß hier vornämlich die Freiwilligkeit seiner Dargabe hervorgehoben, und zu dem Ende erzählt wird, wie Jesus noch im Augenblicke seiner Gefangennahme, ja durch das Wort selbst, mit welchem er sich gefangen gab, einen Schrecken auf die Häscher warf, welcher ihnen bewies, daß nicht sie ihn griffen, sondern daß er sich greifen ließ. Aber auch, was wir anderwärts lesen, daß er zu Petrus, seinem thörichten Vertheidiger, gesagt habe, er würde ja auch in diesem Augenblicke noch ein Heer von Engeln von seinem Vater zur Hülfe bekommen, wenn er sich seiner Feinde erwehren, und nicht vielmehr den in der Schrift verzeichneten Rathschluß Gottes erfüllen wollte[769]), zeigt noch stärker, mit welcher Freiheit eines nur in Gott sich selbst bestimmenden Willens er sich dargegeben hat.

Und eben diese Freiheit seines Leidens stellt sich auch am Ende desselben dar, indem er nur so lange litt, bis er alles vollbracht wußte, was zur Vollbringung der Schrift zu geschehen hatte[770]), das heißt mit anderen Worten, nur so lange, bis sein Leiden aufgehört haben würde, eine Leistung zu seyn, und nur noch ein Widerfahrniß gewesen wäre. Es ist wieder vornämlich Johannes, welcher das Abscheiden Jesu so erzählt, daß man sieht, mit welcher Freiheit er aus dem Leben geschieden ist. Denn daß dieß die Meinung des Evangelisten ist, erhellt aus der Natur des Vorgangs, welchen er mit den allerdings von λέγει, nicht von τετέλεσται[771]) abhängigen Worten ἵνα τελειωθῇ, nicht ἵνα πληρωθῇ, ἡ γραφή einführt. Bis auf Eines, das noch geschehen mußte, war schon Alles geschehen, die von seinem Leiden weissagende Schrift zu ihrem schlüßlichen Vollzuge

---

766) Joh. 12, 36. 767) Joh. 14, 31. 768) Joh. 18, 6. 769) Matth. 26, 53—54. 770) Joh. 19, 28. 771) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 146 u. Meyer z. d. St.

zu bringen. Dieses Eine wäre nach der gewöhnlichen Auffassung, daß sich Jesus erst, nachdem er den Leidensbecher vollkommen ausgetrunken, eine Erquickung gegönnt habe, womit sich dann wieder ein Zug des Leidensgemäldes von Ps. 22 erfüllt haben soll[772]. Aber nicht daß er geschmachtet hat, kann das Letzte seyn, was nach der Schrift zu geschehen hatte, und von einer Erquickung nach dem Schmachten steht nichts im 22. Psalme. Auch finden wir, daß Jesus zu trinken begehrt hat, nur im Zusammenhange mit seinem gleich nach der Erquickung des Trunks erfolgten Verscheiden erzählt. Daß er verschied, war das Letzte, was zu geschehen hatte; und die Art, wie er verschied, ließ inne werden, was und was nicht zu geschehen hatte. Nicht verschmachtet ist er, wie sonst die Gekreuzigten, noch durch Zerschmetterung der Beine zu Tode gemartert, wie die mit ihm Gekreuzigten; sondern ehe ihm wie diesen gethan werden konnte, und nachdem er den Labetrunk, wie es schien, zu längerer Fristung[773], empfangen hatte, ist er abgeschieden. Weder betäubt durch den ihm Anfangs gebotenen Trank, noch bewußtlos durch Verschmachtung sollte er leiden, sondern nur so, daß all sein Leiden Bewährung seines Gehorsams, Berufserfüllung des Mittlers war.

Andererseits aber war es Widerfahrniß durch den gottfeindlichen Willen, zunächst der jüdischen Obrigkeit. Was da erstlich den Umstand betrifft, daß es die jüdische Obrigkeit ist, welche ihm solches hat widerfahren lassen; so erinnern wir daran, daß die evangelischen Berichte von wiederholten Zornausbrüchen der Massen erzählen, welchen er sich entzogen hat, und daß er von Anfang an den hohen Rath als die feindliche Gewalt bezeichnet hat, durch welche er werde leiden müssen. Weder sein Landesherr Herodes Antipas wagt es, die Hand an ihn zu legen, noch findet sich der Statthalter des Cäsar dazu veranlaßt. Die ihn vor Herodes warnten, weil ihn derselbe tödten wolle — eine Warnung, welche man ohne allen Grund für des Herodes[774] oder der Pharisäer[775] oder Beider[776] List ansieht —,

---

[772]) so z. B. Tholuck z. d. St. [773]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg a. a. O. [774]) Neander d. Leben Jesu Chr. 5. Aufl. S. 570. [775]) so z. B. Olshausen z. d. St.; Ebrard wiss. Krit. d. ev. Gesch. S. 427; Stier d. Reden Jesu III. S. 178. [776]) so z. B. Meyer z. d. St.

denen gab er eine dem weltlichen Machthaber aus Edom Trotz bietende, aber über Jerusalem wehklagende Antwort, welche ihnen sagte, wie gewiß er dessen sey, nicht durch diesen auch von ihnen dafür geachteten Verwüster des Weinbergs[777]) — denn dieß ist ἀλώπηξ, und nicht Bezeichnung eines listigen Menschen —, sondern durch ihres Gleichen, durch die geistlichen Führer Israel's, durch die Vertreter des Gesetzes Mose's getödtet zu werden. Es sollte nicht so kommen, wie bei dem Täufer, daß Israel's Verschuldung wieder zweifelhaft erscheinen könnte. Das Volk selbst, das in seiner Obrigkeit, in den Wächtern des heiligen Gesetzes zusammengefaßte Volk tödtete seinen Heiland. Besonders Matthäus und Johannes heben dieß hervor. In des Letztern Evangelium werden eben deshalb die wider Jesum Streitenden so oft οἱ Ἰουδαῖοι genannt, um diesen Widerstreit als Bethätigung der in dem Volke herrschenden Gesinnung erscheinen zu lassen[778]); und die Rathsversammlung, in welcher Jesu Tod beschlossen wurde, bezeichnet er absichtlich als eine von den Oberpriestern und den Pharisäern veranlaßte[779]), Kaiphas aber, welcher das entsetzliche Wort zuerst wagte, nicht blos als Hohepriester, da ἀρχιερεύς auch eine weitere Bedeutung hätte, sondern als den, welcher desselben Jahrs Hohepriester war, also das Versöhnopfer darzubringen hatte[780]). Die Stumpfheit des Volks gegen die heilige Persönlichkeit und gegen das seligmachende Wort seines Heilands strafte sich zuletzt durch das grauenhafte Verbrechen, welches die Obrigkeit desselben an ihm beging.

Der mit der Handhabung des heiligen Gesetzes betrauete hohe Rath war es, welcher durch seine öffentliche Aechtung Jesu[781]) den Geiz in einem der Jünger selbst weckte, daß er sich erbot, ihn in die Hände der feindlichen Obrigkeit zu liefern; und derselbe hohe Rath war es, welcher ihn dann den Händen des verhaßten römischen Machthabers überlieferte, um sich seiner durch den Tod zu entledigen. Und indem weder Pilatus noch Herodes etwas wider ihn aufzubringen oder an ihm zu strafen hatten, so konnte dem erstern das Todes-

---

777) vgl. Hohesl. 2, 15 u. Hengstenberg z. d. St. 778) vgl. Luthardt d. Ev. Joh. I. S. 143 ff. 779) Joh. 11, 47. 780) vgl. Luthardt a. a. O. S. 87—88. 781) Joh. 11, 57.

urtheil nur abgedrungen werden: ohne eine Schuld an ihm zu finden, that er eben lediglich dem hohen Rathe seinen Willen. Weil er sich aber nicht des sinaitischen Gesetzes, sondern nur der weltlichen Ordnung strafend anzunehmen hatte; so konnte er keine andere Strafe verhängen, als die auf Verbrechen gegen die weltliche Ordnung gesetzte, deren Jesus offenbar nicht schuldig war. Israel ließ seinen Heiland durch heidnische Hände ans Kreuz schlagen.

Damit that aber Israel den Willen dessen, welcher Jesum vor Beginn seiner Selbstbezeugung vergeblich von seiner Willensgemeinschaft mit Gott hatte abwendig machen wollen, und welcher damals nur für eine Weile von ihm abstand. Jenes ἄχρι καιροῦ des Lucas [782]) ist für die Dauer der wirksamen Thätigkeit Jesu gemeint. Denn daß es auf den durch Jesu erste sabbathliche Heilung veranlaßten Beginn der Feindseligkeiten wider ihn hinziele [783]), ist ein wunderlicher Einfall. Näher trifft, wird aber nur obenhin vermuthet, daß Lucas dabei an das Leiden denke, welches Satan durch den Verrath des Judas dem Herrn bereitet hat [784]). Doch wir wissen ja bereits, daß das ganze Leben des Herrn seit dem Ende jener Versuchung durch sein Obsiegen über dieselbe ein für alle Male bestimmt gewesen ist, und nicht eher eine andere Gestalt bekommen hat, als mit seinem Eintritte in den Kampf von Gethsemane. Die Angst, welche ihn da überkam, war eine Versuchung Satan's, deren Ausgang eben so entscheidend war für sein nun beginnendes Leiden, wie der Ausgang der frühern für sein damals beginnendes Berufswirken. Nach der ersten Versuchung wußte Satan, daß er Jesum zu keinem Thun zu bestimmen vermochte, welches seinen Beruf vereitelte, und richtete daher von dem an seine Wirkung auf Störung des Erfolgs seines Thuns. Nach der andern Versuchung wußte Satan, daß er in Jesu keinen Eindruck des Leidens hervorzubringen vermochte, welcher mächtiger wäre als seine Berufstreue, und richtete daher von dem an seine Wirkung auf Herabwürdigung und Vernichtung des unbezwinglich Gehorsamen. Diese Wirkung Satan's hat Jesus im Sinne, wenn er von dem Tische des letzten Mahls, das er mit seinen

---

782) Luc. 4, 13. 783) Wieseler chronolog. Synopse der Evv. S. 201.
784) de Wette, Meyer z. d. St.

Jüngern gehalten, mit den Worten aufsteht, ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν[785]). Ein Kommen Satan's nennt er den Beginn seines Leidens, und bezeichnet die Schuldlosigkeit desselben als ein Fehlen von Allem, was dem Argen einen Anspruch an ihn geben könnte[786]). Es ist also Satan, welchem Gott Macht gibt, an dem Mittler des Heils nach seinem dem Heilswerke feindlichen Willen zu thun.

Gewiß, was wir den evangelischen Berichten entnommen haben, berechtigt uns nicht dazu, des Herrn Leiden und Sterben sey es der Verdammniß[787]) oder der Buße[788]) zu vergleichen. Weder in der einen, noch in der andern Weise sehen wir ihn Gottes Gericht über die Sünde an sich erfahren, sondern als Mittler des Heils hat er sich und Gott hat ihm als dem Heilsmittler die Feindschaft des widergöttlichen Willens gegen das Heilswerk widerfahren lassen. Dieses Widerfahrniß wird durch die Freiheit, mit welcher sich Jesus demselben untergeben hat, seine Leistung. Aber wie sein Widerfahrniß kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern Berufsgehorsam des gottverordneten Heilsmittlers. Weil die Menschheit durch die Sünde Gotte entfremdet war, hat Christus gelitten, aber nicht blos überhaupt gelitten, sondern auch die Feindschaft wider das Heilswerk bis zu ihrer Erschöpfung über sich ergehen lassen[789]). Und damit die sündige Menschheit nicht der Strafe verfiel, hat er seinen Gehorsam bewährt, aber nicht blos überhaupt bewährt, sondern namentlich in diesem um seines Heilswerkes willen ihm widerfahrenen Leiden. Alles, was der gottfeindliche Wille in der Menschheit vermochte, das Heilswerk zu vereiteln, ist ihm von Gott zugelassen worden an Jesu zu thun, und Jesu Berufsgehorsam hat es alles übermocht: beides bis dahin, wo die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aufhörte, Gemeinschaft irgend welchen Gutes zu seyn, und nur noch Gemeinschaft heiligen Liebeswillens war. Indem sich aber das innergöttliche Verhältniß

---

785) Joh. 14, 30. 786) vgl. erste Hälfte S. 395. 787) s. d. Stellen bei Schmid Dogm. d. ev. luth. K. S. 294. 788) Thomasius a. a. O. S. 296. 789) vgl. Nitzsch System d. christl. Lehre S. 286.

in diesen äußersten Gegensatz des allmächtigen Vaters und des an die gottfeindliche Macht und in den Tod überlassenen Sohnes begeben hat, ist die zwischen Gott und dem zweiten Anfänger der Menschheit sich ereignende Geschichte zu einem Abschlusse gelangt, welcher zugleich der einen neuen Anfang ermöglichende Abschluß der bisherigen, durch die Sünde bedingten Geschichte der Menschheit war. Denn nachdem der Heilsmittler gegenüber dem durch die Sünde gegebenen Heilsbedürfnisse wirksam gewesen, hat er nun auch die aus derselben Sünde stammende Feindschaft gegen das Heilswerk leidend bestanden: eine Bewährung seiner Mittlerschaft, welche zugleich die gutmachende Leistung für die Sünde der adamitischen Menschheit, nämlich die von Gott gewollte und beschaffte entsprechende Bethätigung ihres Verhältnisses zu Gott, welchem sie durch Sünde verhaftet, aber von welchem sie zur Seligkeit verordnet ist, und die Verwirklichung des göttlichen Heilswillens war, nämlich die Herstellung eines Verhältnisses der Menschheit zu Gott in der Person Jesu, ihres Wiederanfängers, für welches die Sünde nicht mehr, welches ganz Heiligkeit ist. In der erstern Beziehung entspricht dieselbe dem priesterlichen Opfer, in der letztern dem Leiden des Gerechten und Mittlers.

Die Aussagen der Apostel über die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu.

Wenn hiernach die Geschichte des Todesleidens Jesu für die Angemessenheit des Ausdrucks Zeugniß gibt, in welchen wir die Bedeutung seines Leidens gefaßt haben; so können wir, auf seine Vorhersagungen desselben zurückblickend, der Forderung, daß man darin vor Allem sein Bewußtseyn von der historischen Nothwendigkeit, und erst von dem aus sein Bewußtseyn um die tiefer liegenden Zwecke desselben erkenne [790]), unbedenklich und unschwer Genüge leisten, ohne dadurch irgend die volle Bedeutsamkeit seiner Aussprüche zu beeinträchtigen. Und eben so wird es uns nicht befremdlich seyn, wenn wir die Apostel zunächst in einer Weise von Jesu Leiden und Sterben sprechen hören, bei welcher nur die geschichtliche Erscheinung, nicht die innere Bedeutung dieser Thatsache zur Aussage kommt. Denn so finden wir es in allen apostolischen Reden an die Juden, welche die Apostelgeschichte mittheilt. Daß sein schmählicher Tod des jüdi-

---

790) Lutz bibl. Dogm. S. 311.

schen Volkes Werk, daß es aber andererseits Gottes Rathschluß ist, vermöge dessen ihm solches widerfahren; nur dieß, nichts Anderes, sagt Petrus in seinen beiden zu Jerusalem gehaltenen Reden[791]), und im Hause des Cornelius gar nur das Erstere[792]). Den Juden hat er zu sagen und mit Thatsachen zu beweisen, daß ihre Hinrichtung Jesu die Verwerfung dessen gewesen, auf welchen sie von je gehofft, und dem Cornelius, daß er, der Heide, Heil und Vergebung der Sünde bei dem zu suchen habe, welcher von demselben Israel, für das er erschienen, gemordet, den Seinen aber durch seine Auferstehung als der zukünftige Richter der Welt erwiesen worden ist. Daß der Ermordete auferstanden ist und wiederkommen wird, soll die Juden[793]), daß ein Mensch vorhanden ist, welcher dazu aus dem Tode erweckt worden, um alle Welt zu richten, soll die Heiden zur Buße führen[794]). Eben so, wenn Paulus den außerpalästinensischen Juden Jesum verkündigt, sagt er nicht sowohl von seinem Tode, als von seiner Auferstehung, um sie zu überzeugen, daß der von dem Täufer bezeugte, von der jüdischen Obrigkeit getödtete Jesus der verheißene Heiland ist, an welchen zu glauben von aller Sünde gerecht macht[795]). Nicht wird hier die Sündenvergebung mit Jesu Auferstehung in dieselbe Verbindung gebracht, wie sonst mit seinem Tode[796]); sondern seine Auferstehung dient zum Beweise, daß er der Christ und daß demnach in ihm die Sündenvergebung vorhanden ist[797]). Denn wenn Gott seinen Gesalbten gibt, also das vollkommene Heil schenkt, so hat er ja die Sünde vergeben. Die Verwirklichung der Gnaden David's, das heißt, der neuen, bleibenden Gemeinschaft Gottes mit Israel und der Menschheit ist Bethätigung einer gnädigen Gesinnung, welche ohne Sündenvergebung nicht Statt haben könnte[798]). Und wenn es anderwärts heißt, kraft des Todes Christi seyen die Sünden vergeben, so ist dieß nur scheinbar eine Umkehrung dieses Verhältnisses, indem sich ja in dem Leiden und Sterben Jesu derselbe sündenvergebende Heilswille Gottes nur vollzieht, vermöge dessen er diesen Heiland gegeben hat. Die Selbst-

791) Akt. 2, 23; 3, 13—15. 17—18. 792) Akt. 10, 39. 793) Akt. 3, 13—26. 794) Akt. 17, 31. 795) Akt. 13, 27 ff. 796) Olshausen z. Akt. 13, 37 ff. 797) Schneckenburger üb. d. Zweck d. Apostelgesch. S. 130. 798) vgl. Jer. 31, 34.

opferung Jesu gereicht der Sündenvergebung, ohne welche die Gnade seiner Sendung nicht hätte geschehen können, zu ihrer selbst wirksamen Begründung und thatsächlichen Rechtfertigung.

Hieraus erklärt sich, wie es kommt, daß die Aufzeigung dieser Bedeutung des Todes Christi erst da und nur da zu finden ist, wo durch dieselbe eine irrige Anschauung des in Christo verwirklichten Verhältnisses Gottes und der Menschheit richtiggestellt, oder eine völligere Erkenntniß dieses Verhältnisses dargereicht werden soll. Hat Jakobus in seinem Briefe keine Veranlassung der Art gehabt, so muß man nicht sagen, er knüpfe die Sündenvergebung nicht an den Tod Christi[799]), wiewohl er desselben allerdings gar nicht gedenkt, indem auch 5, 11 τὸ τέλος κυρίου nicht von dem Lebensausgange Jesu verstanden seyn will[800]), sondern von dem Ende des räthselhaften Wegs, welchen Gott mit Hiob gegangen. Auch Paulus gedenkt in den Briefen an die Gemeinde von Thessalonich, wo er zuerst durch Hinweisung auf die Zukunft Christi tröstet, dann aber vor falscher Erwartung derselben warnt, seines Todes nur ganz beiläufiger Weise, indem er daran erinnert, daß die Juden nicht blos Propheten und Apostel, sondern auch den Herrn Jesum selbst getödtet haben, daher sichs die Thessalonicher nicht befremden lassen sollen, wenn auch sie von ihren Volksgenossen Verfolgung leiden[801]); oder indem er ihnen durch die Hinweisung auf Jesum, welcher gestorben und aus dem Tode erstanden ist, die Furcht benimmt, als ob ihre im Herrn Entschlafenen im Tode bleiben möchten[802]); oder endlich indem er in Jesu für uns erlittenem Tode die Bürgschaft eines Lebens erkennen lehrt, welches uns auch jenseit des Sterbens behalten bleibt[803]).

Auch in den Briefen an die korinthische Gemeinde ist es nicht viel anders. Wohl bezeichnet hier Paulus das Kreuz Christi oder den gekreuzigten Christus als den Inhalt seiner Verkündigung[804]), aber nicht im Gegensatze zu solchen, welche diesem Lehrartikel sein volles Recht nicht widerfahren ließen[805]), sondern im Gegensatze zu einer solchen Verkündigung Christi, welche, anstatt durch die Heils-

---

799) Lutz bibl. Dogm. S. 357. 800) vgl. z. B. Kern z. d. St. 801) 1 Theß. 2, 15. 802) 1 Theß. 4, 14. 803) 1 Theß. 5, 10. 804) 1 Kor. 1, 17. 23. 805) de Wette z. 1 Kor. 1, 17.

thatsache selbst, durch Gelehrtheit und Kunst ihres Vortrags wirken wollte, hierdurch aber dieselbe um die ihr eigenthümliche Kraft und um die von ihr beabsichtigte Wirkung brachte. Welches diese Kraft und Wirkung derselben sey, drückt der Apostel damit aus, daß er den Heiland, welcher verkündigt seyn will, als einen gekreuzigten Christus bezeichnet, von welchem zu hören allerdings den Juden ein Anstoß, den Griechen eine Thorheit, denen aber, welche berufen sind, sie seyen Juden oder Griechen, eine Kraft des Heils, eine seligmachende Weisheit sey. Er sagt ein ander Mal von den Häuptern dieses gegenwärtigen Weltlaufs, daß sie Jesum nicht gekreuzigt haben würden, wenn ihre natürliche Wissenschaft den Herrn der Herrlichkeit in ihm erkannt hätte[806]). Aber damit will er nicht etwas Absonderliches lehren, von wem der Herr gekreuzigt worden, etwa gar von übermenschlichen Mächten[807]); sondern die Thatsache, daß er von denen gekreuzigt worden, welche in dem Weltgebiete, wo dieß geschah, die Häupter des staatlichen und religiösen Wesens waren, dient nur zum Beweise, wie blind die weltliche Größe, sey es der Macht oder des Wissens, für die göttliche Weisheit ist. Ein drittes Mal sagt er, daß unser Passa, nämlich Christus, geschlachtet worden[808]). Damit will er aber nicht etwa lehren, daß Jesus unser Passa sey, sondern die Vermahnung zur Lauterkeit des Wandels begründet er damit, indem nun unser ganzes Leben eine stete Passafeier, nämlich von allem Sauerteige des sündigen Wesens gereinigt seyn müsse. Diejenigen, welchen er dieß schrieb, brauchten nur zu wissen, daß die Erlösung der alttestamentlichen Gemeinde mit der Schlachtung des Passalamms begonnen und mit derselben sich ermöglicht hatte, um zu verstehen, wie dem die Hingabe Jesu in den Tod als ermöglichender Anfang der Erlösung der neutestamentlichen Gemeinde entspreche. Von der sühnenden Kraft des Todes Jesu soll da allerdings nichts gelehrt werden[809]). Und auch da lehrt er nichts der Art, wenn er die Gemeinde daran erinnert, daß das Mahl des Herrn eine Verkündigung seines Todes sey. Er setzt voraus, daß sie wissen, was das heißen will, daß sein Leib für uns dargegeben,

806) 1 Kor. 2, 8. 807) Hilgenfeld d. Galaterbrief S. 74—75. 808) 1 Kor. 5, 7. 809) Lutz a. a. O. S. 366.

oder daß in seinem Blute die neue Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit vorhanden ist[810]). Denen, an welche er so schreibt, muß nur bekannt seyn, daß sich die Herstellung der neuen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welche an die Stelle der ersten zwischen Gott und Israel getreten ist, in dem Tode ihres Mittlers vollbracht hat.

Nur an einer Stelle des zweiten Briefs ist er veranlaßt, sich über die Bedeutung des Todes Christi zu verbreiten. Nachdem er nämlich, um das durch störende Einwirkung verschobene Verhältniß der Gemeinde zu ihm wieder richtigzustellen, erstlich die Herrlichkeit seines Amts von 3, 1 an, dann von 4, 7 an die Schwachheit seiner eigenen äußern Erscheinung besprochen hat, geht er 5, 11 auf sein Verhalten im Amte über, und legt dar, wodurch er dasselbe sittlich bestimmt seyn lasse[811]). Mag er in gehobener Stimmung der Begeisterung seyn, so ist es Gott, welchem das gilt, und nicht er selbst; oder mag er sich zu ruhiger Besonnenheit stimmen, so thut er das nicht seinethalb, sondern ihrethalb: denn immer ist es die Liebe Christi, die ihn in ihren Schranken hält[812]). Nicht seine eigene Liebe zu Christo meint er damit, sondern die Liebe, welche Christus gegen uns bewiesen hat und trägt, wie aus dem Urtheile erhellt, von welchem er sagt, daß es ihn dazu bestimme, sich inner den Schranken der Liebe Christi zu halten. Weil Christus, so lautet dieses Urtheil, — ὅτι, εἷς ὑπὲρ πάντων, ἀπέθανεν[813]) — Einer für Alle, gestorben ist, so sind sie alle gestorben. Und andererseits, mit der Absicht ist Christus für Alle gestorben, daß die Lebenden nicht mehr sich, sondern dem für sie Gestorbenen und Erstandenen leben sollen. Das Erstere besagt, was uns gethan ist mit dem Tode Christi, das Andere, was der Tod Christi von uns fordert. Wenn man das Letztere in das Erstere einträgt[814]), oder jenes ἀπέθανον von dem ethischen Sterben der Einzelnen erklärt[815]), so verwischt man die Verschiedenheit der beiden Sätze, welche nur zu-

[810]) 1 Kor. 10, 16; 11, 24—26. [811]) vgl. Meyer z. d. St. [812]) vgl. Usteri Entwicklg d. paul. Lehrb. S. 122. [813]) vgl. Rückert z. d. St. S. 169. [814]) so z. B. Calvin z. d. St. [815]) Billroth, Meyer, Olshausen z. d. St.

sammen das für unser Verhalten bestimmende Urtheil ausmachen. Was den erstern Satz anlangt, so kann davon keine Rede seyn, daß Paulus die Bekehrung aller Menschen erwartet haben sollte[816]. Daß er πάντες schreibt, erklärt sich ähnlich wie 1 Kor. 15, 22[817]), nämlich aus dem Umstande, daß es sich im Zusammenhange lediglich um Christen, um Gläubige handelt. Für alle diejenigen, welche in die Gemeinschaft Christi einkommen, ist sein Tod das ein für alle Mal vorhandene Ende desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches ihnen außer der Gemeinschaft mit ihm von Geburt her geeignet hat. Indem sie seinen Tod hinter sich haben, liegt auch das in demselben zu Ende gegangene Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, das durch die Sünde bedingte, hinter ihnen. So stehen Vordersatz und Nachsatz jenes ersten Urtheils in richtiger Beziehung zu einander, ohne daß sich für ὑπὲρ πάντων die Bedeutung einer Stellvertretung ergibt[818]). Daß aber ὑπέρ schon für sich allein diesen Begriff mit sich bringe, wird heut zu Tage schwerlich mehr von Irgendwem behauptet werden[819]).

Also das durch die Sünde bedingte Verhältniß zu Gott ist ein für alle Mal vorbei, und das durch dieselbe bedingte Verhalten soll vorbei seyn: dieß ist das Urtheil, von welchem sich der Apostel in seinem amtlichen Thun leiten läßt, so daß sein Blick, mit welchem er die Anderen betrachtet, nicht mehr derselbe ist, wie ehedem, als seine Anschauung eine sündhaft natürliche war, sondern die Christen, in so fern sie das sind, was sie heißen, als neue Schöpfungen, für welche das Alte vergangen ist, vor ihm stehen. Denn die beiden mit ὥστε beginnenden Sätze wollen einander gleichlaufend von dem im 15. Verse ausgesprochenen Urtheile, und nicht der zweite derselben vom ersten abhängen[820]). Bei dem ersten ist es keineswegs einerlei, ob κατὰ σάρκα in so fern Bestimmung des οἴδαμεν ist, daß eine Bestimmtheit des Wissenden, oder in so fern, daß eine Bestimmtheit des Gewußten ausgedrückt seyn soll[821]). Daß jenes gemeint ist, beweist der Satz εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, wo ja

---

[816]) Meyer z. d. St. [817]) vgl. erste Hälfte S. 490. [818]) Rückert z. d. St. [819]) vgl. Harleß z. Eph. 5, 2. [820]) gegen Meyer z. d. St. [821]) gegen de Wette z. d. St.

Christus nicht hinsichtlich dessen, was er nach dem Fleische ist, Gegenstand der Kenntniß seyn kann, weil er eben nicht mehr fleischlicher Weise etwas ist. Man muß hier das Perfektum ἐγνώκαμεν nicht übersehen, welches bedeutet, daß diese Art des Kennens eine rein vergangene ist, wornach es denn auch nicht „erkannt", sondern „gekannt" heißen will; und zweitens muß man καί nicht von εἰ abtrennen[822]), am wenigsten so, daß sein Gewicht auf Χριστόν zu liegen käme[823]), sondern εἰ καί bedeutet, es ist wahr, es hat eine Zeit gegeben, wo ich Christum fleischlicher Weise, mit sündhaft natürlicher Anschauungsweise gekannt habe: ein Verständniß der Worte, welches neuerdings am meisten durch das Vorurtheil gestört worden, als habe der Apostel dabei irgend welche Gegner im Auge[824]).

Auf Gott und Christum führt der Apostel den jetzigen Bestand des Neugewordenen zurück. In keiner Beziehung, sagt er, ist es aus sich selbst oder durch Menschen das geworden, was es ist. Gott ist es, welcher uns erstlich durch Christus mit sich versöhnt und zweitens den Dienst der Versöhnung uns gegeben hat. Auf Grund dieser göttlichen Thatsachen, und so, daß Gott selbst durch uns redet, richten wir die Bitte an die Welt, daß sie sich Gotte versöhne. So stellt sich mir nämlich der in V. 19—21 enthaltene Gedanke, wo ich weder die herkömmliche Verbindung der Sätze, noch die gebräuchliche Lesung für die richtige halten kann. Das ὡς zu Anfang des 19. Verses kommt nicht zu seinem Rechte, wenn man diesen Vers für eine Begründung des Vorhergehenden nimmt; auch besagen die beiden Verse zu sehr das Gleiche, als daß der eine dem andern zur Begründung dienen könnte[825]). Eine Erklärung aber von καταλλαγή[826]) oder διακονία τῆς καταλλαγῆς[827]) zu geben, ist V. 19 weder hinsichtlich seiner Anschließung durch ὡς ὅτι, noch hinsichtlich seines Inhalts geeignet. Stellt man dagegen ὡς ὅτι mit dem im 20. Verse folgenden ὡς gleich, so daß beides die Beschaffenheit der apostolischen Bitte auszusagen dient, das erstere, indem es angibt, in Gemäßheit

---

[822]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 139. [823]) so z. B. Billroth, Olshausen z. d. St. [824]) s. z. B. Baur Paulus d. Apostel J. Chr. S. 289; dagegen Räbiger krit. Untersuchgen üb. d. Inhalt der bden Br. P. an d. Kor. S. 173. [825]) Meyer z. d. St. [826]) Billroth z. d. St. [827]) Rückert z. d. St.

welcher Thatsache, das andere, indem es angibt, kraft welcher Wirkung sie geschieht; so bedarf es, um einen wohlgeordneten Zusammenhang zu gewinnen, nur der Aufnahme der unberücksichtigten Lesart ὃν ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν, deren Umsetzung in ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν schon durch die Seltenheit der Verbindung πρεσβεύειν τι erklärlich wird. Jenes ὡς ὅτι ist dann eben so gebraucht, wie 2 Kor. 11, 21, wo ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν die Thatsache, daß sich Paulus und seine Gefährten in Vergleich zu dem allerdings sehr kräftigen, nämlich anmaßlichen Verhalten der falschen Apostel schwach gezeigt haben, als den Grund bezeichnet, warum er den Korinthiern, ihnen zur Schmach, die Willigkeit vorhalten muß, mit welcher sie sich jene Anmaßung haben gefallen lassen.

Auf der Göttlichkeit der Versöhnung, welche verkündigt wird, und des Auftrags, sie zu verkündigen, beruht also einerseits das Thun der zur Versöhnung einladenden Apostel. Es geht nämlich nicht an, θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς eben so, wie μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, für nähere Bestimmung zu κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ[828]), wozu es sachlich und wegen des Aoristus θέμενος nicht taugt, noch auch beide Sätze für Begründungen der Aussage von Gottes Weltversöhnung zu nehmen, indem die Wirklichkeit dieser Versöhnung unmöglich daraus erhellen kann, daß Gott die Sünden nicht zurechnet[829]), was man ja ohne die Predigt der Versöhnung nicht wüßte. Endlich läßt sich auch θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ nicht abtrennen, weder so, daß μὴ λογιζόμενος und θέμενος das Wesen der Versöhnung näher bestimmt[830]), wogegen das Nöthige schon gesagt ist, noch so, daß ἦν ἐν Χριστῷ alle drei Participien gleicher Weise an sich nimmt[831]), wogegen die Verschiedenheit des Tempus derselben, so wie die Verschiedenheit des Verhältnisses spricht, in welchem μὴ λογιζόμενος einerseits und θέμενος andererseits zu καταλλάσσων steht. Gott hat nämlich die Welt zwar nicht dadurch, daß er ihr die Sünde nicht zurechnete[832]), wohl aber hat er sie mit sich versöhnt, ohne ihr, also anstatt ihr die Sünden anzurechnen. Dagegen daß er die Versöhnung zu verkündigen gegeben, ist eine

---

[828]) so z. B. Billroth. [829]) gegen Meyer u. de Wette. [830]) so Rückert. [831]) so z. B. Luther. [832]) Billroth S. 310.

andere That Gottes, welche zu seinem Thun der Weltversöhnung hinzugekommen ist. Demnach will *καὶ θέμενος* an das durch *μὴ λογιζόμενος* verneinend bestimmte *καταλλάσσων* angeschlossen seyn, so aber, daß sich beides nicht mit *ἦν ἐν Χριστῷ* [833]), sondern mit *θεὸς ἦν* verbindet. Denn daß Gott es gewesen, welcher das Eine und das Andere gethan, und welches Christi Antheil daran ist, dieß soll hervorgehoben werden, letzteres durch *ἐν Χριστῷ* bei dem einen, durch *ὃν ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν* bei dem andern Satze. Was aber den Unterschied der Zeitform betrifft, in welcher die beiden mit *ἦν* verbundenen Participien stehen [834]), so will ja das eine derselben ein andauerndes [835]), in der ganzen Geschichte Christi sich vollbringendes Thun, das andere dagegen eine mit der Bestellung des Amts sofort geschehene That Gottes bezeichnen.

Doch bis hieher hat der Apostel Christum nur ganz im Allgemeinen als den benannt, dessen Erscheinung und Geschichte Gotte dazu gedient hat, ihm die Welt zu versöhnen. Erst wo er den Inhalt der Bitte angibt, welche die Verkündiger Christi auf Grund jener Thaten Gottes und so, daß Gott selbst durch ihren Mund redet, an die Welt richten, begründet er dieselbe, man mag nun den 21. Vers mit *γάρ* anschließen oder diese Partikel streichen, durch nähere Aussage der Art und Weise, wie es möglich geworden, daß wir uns mit Gotte versöhnen, oder, richtiger gesagt [836]), aus der Entfremdung von ihm umkehren zur Friedensgemeinschaft mit ihm. Gott hat den, heißt es nun, welcher Sünde nicht gekannt hat, zu Sünde gemacht, damit wir in ihm Gottesgerechtigkeit würden. Was es heißt, Gottesgerechtigkeit werden, haben wir früher gesehen [837]). Aus dem gegensätzlichen Verhältnisse zu diesem Ausdrucke, so wie daraus, daß Christus als der bezeichnet wird, welcher Sünde nicht gekannt hat [838]), wird sich erklären, was das heißen will, daß ihn Gott zur Sünde gemacht hat. Es wird nicht nöthig seyn, hiefür den anderwärts allerdings Statt habenden Gebrauch von *ἁμαρτία* für Sündopfer [839]) beizuziehen. Einen zu Sünde machen, ohne daß

---

[833]) s. z. B. Rückert S. 179. [834]) Winer Gramm. S. 412. [835]) vgl. Luc. 1, 20. [836]) vgl. erste Hälfte S. 189. [837]) ebendas. S. 548. [838]) vgl. Calvin z. d. St. [839]) s. z. B. LXX Lev. 6, 25; auch 5, 9; gegen Meyer z. d. St.

er Sünde hat — denn so ist ja μὴ γνόντα gemeint — kann nur bedeuten, Sünde als Widerfahrniß an ihm sich verwirklichen lassen, während sie als Verhalten nicht in ihm ist. In so fern haben diejenigen Recht, welche sagen, ἁμαρτία stehe für ἁμαρτωλός [840]). Da ja aber hier die Sünde nicht auf den als Widerfahrniß wiederkehrt, dessen Verhalten sie ist, so kann man nicht sagen, die Strafe der Sünde sey auf ihn gelegt [841]); sondern wie der bußfertige Sünder, wenn er etwas als gutmachende Zahlung an Gott gibt, dasselbe zur Sünde macht, damit seine Sünde nicht als Strafe über ihn komme, so thut hier Gott an dem, dessen Widerfahrniß ihm dazu dienen soll, die Sünde nicht bestrafen zu müssen. Nicht weil die Sünde der Menschheit in dem Widerfahrnisse Christi ihre Strafe empfangen hat, sondern weil in seinem Widerfahrnisse eine Gerechtigkeit hergestellt ist, welche die unsere werden kann, ergeht der Ruf, καταλλάγητε τῷ θεῷ.

Doch wir müssen uns bescheiden, der Stelle nicht mehr zu entnehmen, als dieß. Ist es ja doch nicht des Apostels Absehen, über die Bedeutung des Leidens Christi zu belehren, sondern eine falsche Vorstellung von dem apostolischen Amte und seiner Führung desselben zu berichtigen. Nur im Zusammenhange seiner Zurechtweisung derer, welche sein Verhalten gegen sie auf gemein menschliche Bestimmungsgründe zurückführen, und ihr Verhältniß zu ihm nach gemein menschlichem Maße messen, kommt er auf Christi versöhnendes Leiden zu sprechen. Anders in seinen Briefen an die Christen Galatiens und Rom's. Hier sieht er sich veranlaßt, eigens darzulegen, welche Bedeutung Christi Tod für das Verhältniß Gottes und der Menschheit hat. Bei den galatischen Christen ist er durch ihre Abirrung zu jüdischer Gesetzlichkeit dazu veranlaßt, bei den römischen durch seinen Wunsch, sich mit ihnen über das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum zu verständigen [842]).

Was er im Briefe an die Galater darlegt, ist in dem einen Worte enthalten: εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν [843]). Vom Tode Christi sagt er hier, daß er unnöthig gewesen, wenn auf gesetzlichem Wege Gerechtigkeit gewonnen werden

---

[840]) Rückert, Meyer z. d. St. [841]) so z. B. de Wette. [842]) erste Hälfte S. 545. [843]) Gal. 2, 21.

soll oder kann. Also hat die Erscheinung des verheißenen Heilands diesen Ausgang nehmen müssen, weil es eines andern, als des gesetzlichen Wegs bedurfte, um ein richtiges Verhältniß der Menschheit zu Gott herzustellen. Wie dieß im Folgenden[844]) ausgeführt ist, haben wir schon früher gesehen[845]). *Χριστός*, heißt es beide Male, *Χριστὸς ἀπέθανεν* und *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν*: der Mittler des Heils hat sich solches widerfahren lassen. Das Widerfahrniß aber an der letztern Stelle so zu bezeichnen, daß Christus ein Fluch geworden, dazu bestimmt den Apostel der Zusammenhang. Denn er will zeigen, daß es, um des Segens theilhaft zu werden, welcher der Gemeinde Gottes, dem Saamen Abraham's, zugedacht ist, lediglich des Glaubens an Christum bedarf, während, wer sein Verhältniß zu Gott ein gesetzlich bedingtes seyn läßt, unter dem Fluche steht, welcher über alle Gesetzübertretung ausgesprochen ist. Um von diesem Fluche loszukaufen, ist der Heiland ein Fluch geworden. Dieß ist in demselben Sinne gemeint, wie daß ihn Gott zur Sünde gemacht hat. Nicht steht *κατάρα* für *ἐπικατάρατος*[846]), noch ist es blos stärker, als dieses[847]), sondern Fluch, wie ihn das Gesetz über die ausspricht, welche es übertreten, ist in seinem Widerfahrnisse, indem er den Verbrechertod starb, zur Verwirklichung gekommen. Aber nicht anstatt den Menschen[848]), sondern ihnen zu Gute[849]) ist ihm dieß widerfahren; und nicht daß es einem Schuldlosen[850]), sondern daß es dem Mittler des Heils widerfahren ist, wird hervorgehoben. Was derselbe damit geleistet hat, daß er sich solches hat widerfahren lassen, drückt dann der Apostel diesem Zusammenhange angemessen so aus, daß er uns aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft hat.

Als ein Loskaufen bezeichnet er es, weil sich's der Mittler des Heils so viel hat kosten lassen, und als ein Loskaufen aus dem Fluche des Gesetzes, weil die dem Gesetze Untergebenen, welche im Gegensatze zu der außerisraelitischen Welt gemeint sind[851]), sonst unter dem auf Gesetzübertretung gelegten Fluche geblieben und seiner

---

[844]) Gal. 3, 11 – 14. [845]) erste Hälfte S. 538 ff. [846]) Meyer z. d. St. [847]) de Wette z. d. St. [848]) so auch Ritschl d. Entstehg der altkath. K. S. 85. [849]) gegen Olshausen z. d. St. [850]) Hilgenfeld z. d. St. [851]) vgl. Usteri z. d. St.

Verwirklichung an ihnen verfallen seyn würden. Es ist aber nicht gesagt, daß Christus dieser Fluch, sondern nur, daß er ein Fluch geworden, womit die Deutung, als habe der Gesetzesfluch seine Gültigkeit dadurch verloren, daß er sich einmal als ein ungerechter erwiesen[852]), eben so wohl hinfällt, wie die andere, sonst bräuchliche, daß unser Fluch von uns genommen und ihm auferlegt worden[853]). Wohl ist es wahr, daß es eins und dasselbe ist, ob man von Christo sagt, er sey gekreuzigt, oder er sey ein Fluch worden[854]). Aber Paulus rechtfertigt ja den letztern Ausdruck mit einer Schriftstelle, welche von dem in seinem Tode zur Schau ausgestellten Verbrecher sagt, er sey verflucht, ein Fluch sey an ihm verwirklicht. Er hat also im Sinne, was Christo damit widerfahren ist, daß seine Feinde den Fluch des Verbrechens an ihm vollzogen. Sie haben diesen Fluch, nicht hat Gott seinen den Gesetzungehorsamen geltenden Fluch an ihm verwirklicht[855]). Freilich ist es Gott selbst, welcher ihm solches hat widerfahren lassen, und also Gott selbst, welcher ihn zum Fluche gemacht hat, wie zur Sünde. Aber nicht um seinen Fluch über die Gesetzungehorsamen an ihm zu vollstrecken, sondern um denselben überhaupt nicht vollstrecken zu müssen, hat er dieß gethan. Der Apostel aber sagt nicht, was Gott an ihm gethan, sondern was er für uns erlitten hat.

Die Voranstellung von ἡμᾶς im Hauptsatze und von εἰς τὰ ἔθνη in dem sich anschließenden Absichtssatze macht unzweifelhaft, daß unter ἡμεῖς das unter dem Gesetze stehende Israel im Gegensatze zur außerisraelitischen und somit außergesetzlichen Welt verstanden seyn will. Israel ist es, welches von dem Fluche des Gesetzes losgekauft worden. Nicht als ob die Israeliten unter dem Gesetze und dem Fluche desselben geblieben seyn würden, wenn sie Christum nicht zum Fluche gemacht, wenn sie ihn nicht gemordet, sondern gläubig aufgenommen hätten. Seine gläubige Anerkennung hätte ihnen zu derselben Freiheit verholfen. Aber es ist nun so gekommen, daß er sichs das Leben hat kosten lassen, und solchen Tod der Schmach

---

852) Hilgenfeld z. d. St. 853) s. z. B. Calvin z. d. St. 854) Luther z. d. St. S. 15 der Erlanger Ausg. 855) vgl. Bähr in d. Theol. Stud. u. Krit. 1849, S. 924.

gestorben ist, um Israel von seinem vergeblichen Wege der Gesetzlichkeit abzubringen und alle Welt im Glauben an ihn des Heils theilhaft zu machen. Um dieß zu erreichen, hat er jenes Aeußerste über sich ergehen lassen. Denn jetzt, nachdem das Volk des Gesetzes seinen Heiland als einen Verbrecher getödtet hat, ist Zugehörigkeit zum Heilande und Zugehörigkeit zum Gesetze etwas so völlig Geschiedenes, daß der Israelite, welcher in jener sein Heil erkennt, hiemit aufhört, sein Verhältniß zu Gott gesetzlich bestimmt seyn zu lassen, und der Heide im Glauben an Christum der Gemeinde des Segens zugehörig wird, ohne zugleich auch der Gemeinde des Gesetzes angehören zu müssen[856]). Dieß besagen die beiden einander gleichlaufenden[857]) Absichtssätze ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως, in deren erstem der Ton auf εἰς τὰ ἔθνη liegt, im zweiten aber auf διὰ τῆς πίστεως, jenes im Gegensatze zu ἡμᾶς, dieses im Gegensatze zu ἐξ ἔργων νόμου.

Wo der Apostel in seinem Schreiben an die römischen Christen das erste Mal auf den Tod Christi zu sprechen kommt[858]), geschieht es im Zusammenhange eben derselben Gedanken, wie im Briefe an die Galater. Was dort vorausgeht, haben wir früher erörtert[859]), so daß wir uns hier auf das beschränken können, was von der Art und Weise, wie wir gerecht werden, gesagt ist. Wir werden es, sagt er, erstens geschenkweise, also nicht so, daß es von Seiten Gottes schuldige Anerkennung dessen wäre, was wir sind; zweitens vermöge der Gnade Gottes, also nicht so, daß wir etwas leisteten, was Gott dazu verpflichtete, uns als gerecht anzuerkennen; und drittens mittelst der in der Person Christi Jesu vorhandenen Erlösung, also nicht so, daß wir unser Verhältniß zu Gott durch unser eigenes Verhalten bestimmten: vielmehr befinden wir uns, abgesehen von Christo Jesu, in einem Stande vor Gott, aus welchem wir erst erledigt werden müssen, um ihm gerecht seyn zu können. Wie diese Erledigung geschehen ist, besagt der Relativsatz ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Daß hier προτίθεσθαι

---

856) vgl. Usteri z. d. St. 857) vgl. Meyer z. d. St. 858) Röm. 3, 24—25. 859) erste Hälfte S. 550 ff.

den innerlichen Vorgang des Beschließens bedeute[860]), ist weder sprachlich noch sachlich annehmbar. Sprachlich nicht, weil εἶναι nicht fehlen könnte, sachlich nicht, weil der Zusammenhang eine Aussage der Art und Weise fordert, wie das geschehen ist, mittelst dessen wir gerecht werden. Darum ist aber προέθετο doch nicht dasselbe, wie προὔθηκεν[861]), sondern heißt, daß Gott Christum Jesum sich, vor sich hingestellt hat als Sühnemittel: eine Verbindung, wie wenn es 1 Joh. 4, 10 heißt ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμόν. Sühnemittel übersetze ich ἱλαστήριον, und unterscheide es dadurch von ἱλασμός, wie die Verschiedenheit der Wortbildung es fordert, indem auch τὸ σωτήριον, auf welches man sich beruft, um ἱλαστήριον für eins mit ἱλασμός nehmen zu dürfen[862]), mit ἡ σωτηρία nicht schlechthin gleichbedeutend ist. Eben so wenig würde ἱλαστήριος mit ἱλασκόμενος eins und dasselbe seyn[863]), sondern würde einen zum Sühnen Geeigneten und dazu Dienenden bezeichnen. Aber Masculinum kann ἱλαστήριον nicht seyn wollen, da es wohl ἱλαστήρια gab, aber nicht ἱλαστήριοι. Nimmt man es nun als Neutrum, so denken die Einen[864]) an das כַּפֹּרֶת, welches in der griechischen Uebersetzung, schwerlich mit Recht[865]), ἱλαστήριον heißt, die Anderen[866]) an das Sühnopfer, in welchem letztern Falle nur προτιθέναι θυσίαν nicht verglichen werden sollte[867]), da es eben nicht προὔθηκεν heißt, sondern προέθετο. Aber wir haben überhaupt keinen Grund, den Begriff ἱλαστήριον in der einen oder andern Weise zu beschränken, und das damit verbundene διὰ πίστεως verwehrt vielmehr solche Beschränkung. Denn man kann διὰ πίστεως nicht mit προέθετο verbinden[868]), was einen falschen Sinn gibt, noch mit δικαιούμενοι[869]), was eine sprachliche Unmöglichkeit ist. Man kann aber auch nicht sagen, ein כַּפֹּרֶת oder ein Sühnopfer mittelst Glaubens, wohl aber ein Sühnemittel und in diesem Verstande eine Sühnung mittelst Glaubens. Ἱλαστήριον ist also etwas, das mittelst Glaubens zu sühnen geeignet ist.

---

860) Fritzsche z. d. St. 861) so z. B. Reiche, Baumgarten-Crusius. 862) so z. B. Usteri Entwicklg d. paul. Lehrb. S. 116. 863) so z. B. Wahl clavis s. v. 864) so z. B. Olshausen, Philippi. 865) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 141. 866) die meisten Neueren. 867) Reiche z. d. St. S. 258. 868) so z. B. Meyer, Philippi. 869) so Reiche.

Wenn der Mensch opfert, so ist es seine Leistung, die so weit möglich entsprechende Bethätigung seines Verhältnisses zu Gott, mittelst welcher er es gutmacht zwischen sich und Gott. Hier aber ist es Gott, welcher, wie sonst der Mensch vor ihn hinbringt, so nun selbst vor sich hinstellt, was es gutmache zwischen ihm und dem Menschen: eine That Gottes, welche keiner Leistung mehr Raum läßt Seitens des Menschen, sondern nur gläubig hingenommen seyn will. Es ist schwerlich zufällig, daß insgemein *ἱλάσκομαι*, welches wohl mit *ἕλη* und *εἵλη* zusammenhängt, so daß sich *ἱλάσθητι* mit הָאֵר פָּנֶיךָ vergleicht, weder in der Septuaginta noch im neuen Testamente von einer Leistung gebraucht wird, durch welche der Mensch Gott zu gnädiger Gesinnung bestimmt. Entweder bezeichnet es, medial gebraucht, eine hebräisch mit כִּפֵּר oder סָלַח auszudrückende gnädige Selbstbestimmung Gottes[870]), oder wenn es transitiv steht, hat es die Sünde zum Objekte[871]) und bezeichnet ein Thun, durch welches dieselbe aufhört, Gott dem Menschen ungnädig zu machen. Gott wird gnädig nach der Schrift, nicht macht der Mensch ihn gnädig, und die Leistung an Gott gilt nicht sowohl ihm, als der Sünde. Die Sünde will ungeschehen gemacht seyn, nur so wird Gott gnädig. Wie soll er aber dann gnädig werden, es sey denn daß er selbst leistet, wodurch sie für ihn ungeschehen wird? Daher hat er den in der Person Jesu gegebenen Mittler des Heils als *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* vor sich hingestellt. So nämlich ist zu verbinden, und nicht *πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*[872]), indem es sich in diesem Zusammenhange, wo die Thatsache der ein für alle Mal geschehenen Erlösung ausgesagt wird, nicht darum handelt, welcher Art unser Glaube, sondern auf welche Weise Christus sühnhaft ist. Eher könnte man zweifeln, ob nicht *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit *προέθετο* zusammengehört[873]). Aber die Hervorhebung des *αὐτοῦ* beweist, daß nicht das Blutvergießen als das Mittel, wie Gott Christum zu einer Sühne gemacht hat, sondern das Blut, vermöge dessen Christus Sühnung ist, als sein eigenes Blut bezeichnet seyn will.

---

[870]) z. B. LXX. Ps. 65, 3; 78, 38; 79, 9; Exod. 32, 13; Luc. 18, 13. [871]) Sirach 28, 5; 1 Sam. 3, 14 LXX; Hebr. 2, 17. [872]) so z. B Olshausen, Baumgarten-Crusius. [873]) so z. B. Meyer, Philippi.

Daß Blut nicht Tod und nicht Leben, sondern verströmtes Leben ist, wissen wir. An die Gewaltsamkeit, durch welche Christus den Tod erlitten hat, wird erinnert, wo seines Blutes gedacht wird. Damit also, daß er sich den gewaltsamen Tod durch die Feindschaft wider Gott hat widerfahren lassen, ist er unsere Sühnung geworden, so daß es unsererseits nur dieses Glaubens bedarf, damit wir ungeachtet unserer Sünde einen gnädigen Gott haben.

In welchem Zusammenhange die Erleidung jenes Widerfahrnisses mit der Sühnhaftigkeit Christi Jesu steht, wird hier nicht weiter ausgeführt, sondern nur noch gesagt, zu welchem Zwecke Gott ihn zu solcher Sühne gemacht hat. Mit den beiden Sätzen εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ und εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ wird dieß gesagt. Denn nur diese beiden wollen einander gleichlaufen, während sich die dazwischen liegenden präpositionalen Bestimmungen immer eine an die andere hängen. Keine Rücksicht auf Wohllaut würde den Apostel bestimmen, εἰς mit πρός zu vertauschen[874]), wenn er πρὸς τὴν ἔνδειξιν mit εἰς ἔνδειξιν gleichlaufen lassen wollte. Und wozu diese Wiederaufnahme, oder vielmehr, da nichts abgebrochen, also auch nichts wiederaufzunehmen ist[875]), wozu diese Wiederholung, da nichts weiter nöthig gewesen wäre, um sie zu vermeiden, als gleich oben zu schreiben εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ? Auch der von Lachmann mit Recht aufgenommene Artikel hinter πρός läßt eine Rückweisung auf die früher genannte ἔνδειξις erkennen, welche sich nur bei der Verbindung mit ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ genügend erklärt. Weil Gott die Sünden hat geschehen lassen, ohne sofort zu strafen — denn dieß besagt πάρεσις im Unterschiede von ἄφεσις[876]) —, deshalb hat er seine Gerechtigkeit erzeigen wollen; und andererseits, daß er den Sünden geduldig zugesehen, geschah mit Bezug auf diese der Jetztzeit vorbehaltene Erzeigung seiner Gerechtigkeit.

Daß hier δικαιοσύνη Wahrhaftigkeit oder Güte heiße, davon kann keine Rede seyn. Aber auch die Beschränkung dieses Begriffs auf den der Strafgerechtigkeit ist unzulässig. Denn wenn man sich

---

874) Philippi z. d. St. 875) vgl. Rückert z. d. St. 876) vgl. Tholuck z. d. St. S. 183.

darauf beruft, daß im Akte der Rechtfertigung δικαιοῦν und δικαιοσύνη θεοῦ immer eine Beziehung auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes habe[877]); so wissen wir bereits[878]), daß auch dieß nur bedingter Weise wahr ist. Δικαιοσύνη ist diejenige Selbstgleichheit, vermöge welcher ich das bin, was mir zukommt zu seyn, und mich als den verhalte, der ich bin. Daß Gott der geblieben wäre, der er ist, wenn er die Sünde der Welt gestraft, anstatt vergeben hätte, hat der Apostel in 3, 1—8 erwiesen. Unsere Ungerechtigkeit würde dann dazu dienen, Gottes Gerechtigkeit ins Licht zu stellen, ohne daß es deshalb Ungerechtigkeit von Seiten Gottes wäre, seinen Zorn über uns zu verhängen. Im Gegentheile zeigt sich, menschlich geredet, Gottes Gerechtigkeit gerade darin, daß er die Welt richtet. Denn da die Lüge des Menschen nur der Wahrheit Gottes zur Verherrlichung gereichte, so hätte Gott keinen Grund, den Lügner auch noch als Sünder zu strafen, wenn nicht seine Gerechtigkeit dieß mit sich brächte. Eben dadurch, daß es ihm nicht genug ist, wenn seine Wahrheit um so herrlicher erscheint, in je grellern Gegensatz des Menschen Sünde zu ihr tritt; eben dadurch, daß er den Lügner auch als Sünder straft, weil seine Heiligkeit die Sünde nicht dulden kann, entspricht sein Verhalten dem, was er ist und heißt. Dieß ist die Gedankenfolge jener Verse. Man wird aus der Darlegung derselben erstlich ersehen, daß weder V. 5 ein Nebengedanke oder ein Einwurf des Gegners[879]), noch V. 6 ein den Zusammenhang von V. 7 mit V. 5 unterbrechender Zwischensatz[880]), noch das Ganze abschweifende Widerlegung einer falschen Folgerung ist[881]). Man wird aber zweitens auch ersehen, daß die Gerechtigkeit Gottes, um deren Erweisung es sich handelt, nicht in dem engen Begriffe der Strafgerechtigkeit aufgeht. Es ist dieselbe Gerechtigkeit Gottes, welche sich damit erwiese, wenn er die Welt um ihre Sünde verdammte, und dieselbe, welche sich nun erweist, indem er ihr zur Gerechtigkeit verhilft. Nicht aber so, daß er jetzt die Sünde an Christo strafte. Nicht indem er sie straft, sondern indem er sie sühnt, verhilft er uns zur Gerechtigkeit; und nicht von der Art und Weise, wie er sie sühnt, heißt es, daß er

---

[877]) Philippi z. d. St. [878]) erste Hälfte S. 536 ff. [879]) so z. B. Reiche. [880]) so z. B. Philippi. [881]) so z. B. de Wette.

seine Gerechtigkeit darin erzeige, sondern dieß selbst, daß er sie sühnt, und uns dadurch zu einer Gerechtigkeit verhilft, ist Erzeigung seiner Gerechtigkeit. Um die Welt nicht strafen zu müssen, hat er sie mit sich versöhnt. Denn wenn Nitzsch [882]) zwischen Versöhnung und Sühnung so unterscheidet, daß jene durch die bloße Sinneserklärung und Offenbarung, diese nicht ohne eine leidentliche Leistung geschehen könne, so vermag ich dem nicht beizustimmen. Die Versöhnung ist, wie wir oben gesehen haben, Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinschaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, so kann die Versöhnung nicht geschehen ohne Vergebung der Sünde. Die Vergebung aber hat Sühnung der Sünde zu ihrer Voraussetzung. Da nun die Menschheit von sich aus nichts zu leisten vermag, was ihre Sünde ungeschehen machte, so hat Gott selbst die Sühnung derselben beschafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils bestellte, zum Mittel der Sühnung machte. Hierdurch hat er seine Gerechtigkeit in einer Weise erzeigt, welche den Menschen möglich macht, ohne eine andere Leistung, als den Glauben an diese Leistung Christi, des in derselben hergestellten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, also einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, sondern Gottes Gerechtigkeit ist. Diesen Zusammenhang der Gottesgerechtigkeit, welche in Christo Jesu uns zu Theil wird, mit der Gerechtigkeit, welche Gott in Christo Jesu erzeigt hat, macht man zu nichte, wenn man unter letzterer die Strafgerechtigkeit Gottes und unter ersterer eine vor Gott geltende Gerechtigkeit der Menschen versteht.

Mit der Sühnung der Sünde, welche Gott in Christo beschafft hat, indem er dem Heilsmittler und der Heilsmittler sich selbst das Aeußerste hat widerfahren lassen, was die Feindschaft wider das Heilswerk vermochte, ist, wie der Apostel sagt, eine Erlösung geschehen, mittelst welcher wir gerecht werden. Ἀπολύτρωσις ist eine Befreiung, welche der Befreiende sich etwas kosten läßt [883]). Indem es sich nun darum handelte, daß wir aus derjenigen Verhaftung an Gott frei kämen, in welcher wir uns vermöge unserer Sünde befanden, ist uns in der Hingabe Christi, durch welche unsere Sünde

---

[882]) System d. christl. Lehre S. 284. [883]) vgl. Harleß z. Eph. 1, 7.

gesühnt worden, eine Erlösung zu Theil geworden, welche mit der Sündenvergebung eins ist: wie denn der Apostel anderwärts[884]) Sündenvergebung und Erlösung für wesentlich gleichbedeutende Begriffe nimmt. Er muß aber nun auch zeigen, daß es für den, welcher sich die Sündenvergebung im Glauben angeeignet hat, nur des Verbleibens in diesem Glauben bedarf, um erlöst zu seyn. Hievon handelt er von Röm. 5, 1 an. Er zeigt vor Allem, wie uns in der Gerechtigkeit, welcher wir im Blute Christi theilhaft geworden, verbürgt ist, daß uns unsere Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes[885]) nicht zu Schanden werden läßt. Beim Beginne der hiezu bestimmten Reihe von Sätzen dürfte wohl die richtige Lesart und damit die Verknüpfung derselben verloren gegangen seyn. Ich kann mich nämlich weder dazu verstehen, das ἔτι des 6. Verses zweimal zu lesen[886]), noch mit der Annahme eines Hyperbaton[887]) zufriedengeben, wenn man es nur am Anfange liest, während es vor κατὰ καιρόν überwiegend beglaubigt ist, eines Hyperbaton, in Folge dessen ἔτι statt ἤδη stände, was über die dafür beigebrachten Beispiele hinausgeht. Hat es ursprünglich geheißen Τί γάρ εἰ[888]), so daß in Folge der vielen mit V. 8 in den Anfang zurückkehrenden Zwischensätze an die Stelle des Nachsatzes V. 9 getreten ist, so erklärt sich daraus die ganze Mannigfaltigkeit der Lesarten, einerseits τί γάρ, εἰ γάρ, εἰς τί γάρ, andererseits ἔτι γάρ mit oder ohne zweites ἔτι. Wenn Christus, hat der Apostel vor zu sagen, als wir schwach waren noch zur Zeit, für Gottlose gestorben ist, werden wir nicht, nachdem wir jetzt in seinem Blute gerecht geworden, durch ihn bewahrt werden vor dem Zorn?

Ἀσθενεῖς waren die Menschen, als Christus starb, indem ihnen das fehlte, was unmittelbar zuvor als das uns befähigende Gut benannt ist, nämlich der die Liebe zu Gott wirkende heilige Geist. Ehe derselbe gegeben war, konnten die Menschen nicht anders seyn, als ἀσθενεῖς in diesem Sinne. Es hat demnach kein Bedenken, ὄντων ἀσθενῶν κατὰ καιρόν zu verbinden; wohl aber stände der

---

884) Kol. 1, 14; Eph. 1, 7. 885) vgl. erste Hälfte S. 551. 886) so Lachmann. 887) so z. B. Meyer, Tholuck, Philippi u. A.; Winer Gramm. S. 637. 888) vgl. Röm. 3, 3.

Verbindung von κατὰ καιρὸν mit ἀπέθανεν entgegen, daß man dann den Ton auf κατά legen müßte, und auf diese Weise einen Gegensatz zu παρὰ καιρὸν bekäme, welcher in diesen Zusammenhang nicht taugt[889]. Wie aber die Menschen dadurch, daß ihnen Gott den heiligen Geist noch nicht gegeben hatte, ἀσθενεῖς waren, so waren sie ihrerseits ἀσεβεῖς. Es ist Willkühr, wenn man letzteres blos für einen stärkern Ausdruck statt ἄδικοι oder ἁμαρτωλοί nimmt, und es damit erklärt, daß ja vor Gott kein Mensch gerecht sey[890]. Solcher Aushülfe bedürfen wir nicht, indem der Apostel nur bemerklich macht, daß Christus für die Menschen überhaupt, ohne Unterschied ob sie gottesfürchtig oder gottlos waren, gestorben ist. Daß übrigens Paulus Christi Sterben für uns auch hier nicht als ein Sterben an unserer Statt gemeint hat[891], erhellt aus dem Folgenden, wo er damit vergleicht, ob wohl Einer für einen Gerechten oder für das Gute sterben möchte. Er erläutert nämlich die Bedeutung der Thatsache, daß Christus für Gottlose gestorben ist, mit Bezug auf das, was jetzt in Frage steht, durch die Bemerkung, daß kaum für einen Gerechten Jemand sterben wird: womit er eine Möglichkeit, daß dieß geschehe, offen erhält, zu deren Begründung dann der andere mit γάρ angeschlossene Satz dient, für das Gute möchte es vielleicht Jemand über sich bringen zu sterben.

Dieser Zusammenhang wird in mancherlei Weise gestört, indem man μόλις in „schwerlich" umsetzt, daß es heißt „ich glaube kaum"[892], anstatt „es wird schwer dazu kommen"; oder wenn man τάχα in „leichtlich" umsetzt[893], was doch ταχέως heißen müßte, so daß nun das Sterben für das Gute als etwas leicht Eintretendes bezeichnet wäre; oder wenn man τοῦ ἀγαθοῦ für Masculinum nimmt und entweder den Wohlthäter[894] bezeichnen läßt, was dem Zusammenhange, oder den sittlich Guten im Gegensatze zu dem blos Gerechten[895], was der biblischen Sprache fremd ist, während doch der Artikel eine Verschiedenheit von dem artikellosen δίκαιος andeutet, welche nur Verschiedenheit des Genus seyn kann. Für einen Andern

---

[889] gegen de Wette, Philippi u. A. [890] Rückert z. d. St. u. z. Röm. 4, 5. [891] vgl. Meyer z. d. St. [892] Fritzsche z. d. St. [893] Meyer z. d. St. [894] so z. B. Reiche, Krehl, Tholuck. [895] so z. B. Bengel, Philippi.

zu sterben, sagt der Apostel, gewinnt vielleicht Einer über sich, wenn er damit für das Gute stirbt, welches in demselben gefährdet ist. Wenn aber Christus für die Menschen stirbt, so geschieht dieß nicht um des Guten willen, welches in ihnen verwirklicht wäre und zu seiner Wahrung gegen den Feind aufforderte, sondern um ihrer Sünden willen, dieselben zu sühnen und ihnen zu Gute ungeschehen zu machen. So wenig nun ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποθανεῖν ein stellvertretendes Sterben ist, eben so wenig ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Wie man etwa für einen Gerechten stürbe, nicht daß derselbe sonst nothwendig sterben müßte, sondern um ihn überhaupt in irgend welcher Beziehung ungefährdet zu erhalten; so ist Christus für uns gestorben, nicht anstatt daß wir stürben, sondern um uns anstatt des verschuldeten Verderbens Heil zuzuwenden.

Weil der Tod Christi ein solcher ist, den er sich von der Feindschaft der Welt hat widerfahren lassen, so wechseln nun die Bezeichnungen ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ und διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ da mit einander ab, wo ausgesagt wird, was uns durch denselben zu Theil geworden. Das Erstere verbindet sich mit δικαιωθέντες, das Andere mit κατηλλάγημεν τῷ θεῷ. Dort heißt es, die unser gewordene Gerechtigkeit sey in und mit dem feindlich verströmten Leben Christi gegeben; hier, Gott habe seinem Sohne den Tod widerfahren lassen, und dadurch habe sich das Verhältniß der Entfremdung von ihm, in welchem wir uns befanden, in ein Verhältniß der Friedensgemeinschaft gewandelt. Daß es sich Gott den Tod seines Sohnes hat kosten lassen, um das Verhältniß zwischen ihm und uns zu wandeln, während es jetzt, nachdem dasselbe gewandelt ist, nur einer Bethätigung seines Lebens bedarf, um uns vor dem Zorne des Gerichts zu behalten, dient zur Begründung unserer Hoffnung, daß wir werden behalten werden, welche Hoffnung zunächst auf der Rechtbeschaffenheit unsers Verhältnisses zu Gott beruht, deren wir, nachdem wir zuvor Sünder gewesen, vermöge dessen, was Christus sich hat widerfahren lassen, theilhaft geworden sind.

Diesem Verhältnisse der beiden Sätze von V. 9 und V. 10 entspricht der Gegensatz von ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν und δικαιωθέντες, welcher dort, und der von ἐχθροὶ ὄντες und καταλλαγέντες, welcher hier Statt findet. Dort handelt es sich um die Sündigkeit

oder Rechtbeschaffenheit unsers Verhältnisses zu Gott, hier um die Feindlichkeit oder Friedlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und uns. Denn ἐχθροί bezeichnet weder unsere Feindlichkeit gegen Gott allein[896]), noch die Feindlichkeit Gottes gegen uns allein[897]), sondern beides zugleich[898]); und eben so bezeichnet καταλλάσσεσθαι eine zweiseitige Wandelung dieses Verhältnisses der Feindschaft. Denn wäre nur unsere Feindschaft gegen Gott und deren Aufhören gemeint, so wäre nicht von uns zu sagen gewesen κατηλλάγημεν, noch könnte der Tod seines Sohnes als das Mittel hiefür bezeichnet seyn, sondern von Gott müßte gesagt seyn, daß er, und von dem Tode seines Sohnes, wie er auf Grund desselben andern Sinnes gegen uns geworden. In wie fern nun aber das Blut Christi es ist, in welchem wir anstatt der vorigen Sündigkeit nunmehr Rechtbeschaffenheit unsers Verhältnisses zu Gott besitzen, und in wie fern der Tod des Sohnes Gottes das Mittel gewesen, das früher feindliche Verhältniß zwischen Gott und uns in ein Friedensverhältniß umzuwandeln, dieß auszusagen hat der Apostel in solchem Zusammenhange keine Veranlassung.

Er hat gezeigt, wie uns in dem Tode Christi, durch welchen wir im Glauben gerecht geworden, die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes, also die zukünftige Vollendung unsers Heils verbürgt ist. Indem er aber zu der Vermahnung übergehen will, daß wir deshalb des Glaubens leben sollen, in welchem wir gerecht geworden[899]), begründet er dieselbe einerseits neu durch die Erinnerung, wie mit dem in Christo geschehenen Gnadenwerke Gottes eine neue Zeit der Menschheit begonnen hat, in welcher derselben Gerechtigkeit und Leben ein und für alle Mal vorhanden sind; und zeigt andererseits in Form der Abwendung von Mißverständnissen oder Verkehrungen dieser Wahrheit, daß, wer Christo im Glauben zu eigen geworden ist, nicht anders als gerecht und heilig kann wandeln wollen. In dem erstern Abschnitte gedenkt er des Todes Christi nicht, sondern nur seines Rechtbestandes und seines Gehorsams, mit welchem die neue Zeit beginnt, im Gegensatze zu der Sünde, mit welcher die

---

[896]) so z. B. Rückert z. d. St.; Usteri Entwicklg d. paul. Lehrb. S. 105. [897]) so Meyer, Fritzsche, Krehl, Philippi u. A. [898]) so Tholuck z. d. St. [899]) erste Hälfte S. 474 ff.

vorige Zeit begonnen hat. Denn daß δικαίωμα V. 18 nicht den Tod Christi bezeichnet, haben wir bereits gesehen. Der Apostel befaßt also alles, das Verhältniß und das Verhalten, das Wirken und das Leiden Jesu in den einen Begriff seines Rechtbestandes zusammen, und sagt, daß durch denselben eine Wirkung Gottes vermittelt sey, welche dazu diene, uns gerecht zu machen. In dem andern Abschnitte dagegen, welcher 6, 1 beginnt, muß er, um zu zeigen, daß sich die Gemeinschaft der Gnade Christi mit der Fortdauer sündigen Lebens oder dem Leichtsinne sündigen Thuns nicht verträgt, an den Abschluß der durch die Sünde bedingten Geschichte der Menschheit erinnern, welcher mit dem Tode Christi geschehen ist.

Dieß thut er einerseits so, daß er sagt, indem wir in der Taufe in die Gemeinschaft des ein für alle Mal gestorbenen und nun in ewigem Leben stehenden Christus eingetreten, seyen wir der Sünde gestorben, um Gott zu leben. Denn, sagt er, ὃ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ. Daß hier ὃ ἀπέθανεν nicht heißt „in so fern er gestorben ist", als wenn Christus nur in einer Beziehung gestorben, in der andern aber, und zwar seiner eigentlichen Wesenheit nach leben geblieben wäre[900]), bedarf keiner Widerlegung. Der Gegensatz lautet nicht, insofern er gestorben und insofern er leben geblieben ist, sondern ὃ ἀπέθανεν und ὃ ζῇ. Von dem Tode, welchen er gestorben, wird gesagt, was es mit demselben für eine Bewandniß gehabt habe[901]), im Gegensatze zu dem Leben, das er jetzt lebt[902]). Seine Beziehung zur Sünde hat damit, daß er starb, ein für alle Mal aufgehört, so daß das Leben, welches er von da an lebt, keine andere Beziehung hat, als zu Gott. Denn ein Dativ der Beziehung ist τῇ ἁμαρτίᾳ und ist τῷ θεῷ. Läßt man nun unbestimmt, welcher Art die Beziehung von ἀπέθανεν zu τῇ ἁμαρτίᾳ ist[903]), so thut man beinahe besser, als wenn man dieselbe in die sündentilgende[904]) oder sündenwegschaffende[905]) Absicht und Wirkung seines Todes setzt. Denn im letztern Falle hört nicht nur alle Aehnlichkeit auf zwischen Christi und unserm ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ,

---

[900]) Reiche z. d. St. [901]) vgl. Tholuck z. d. St. [902]) vgl. Gal. 2, 20. [903]) so z. B. Rückert, de Wette. [904]) so z. B. Tholuck, Philippi. [905]) so z. B. Krehl.

sondern auch die Gleichartigkeit der einen dativischen Beziehung τῇ ἁμαρτίᾳ mit der andern τῷ Θεῷ fällt dahin. Nicht um das handelt es sich, was Christi Sterben uns gesollt hat, sondern was es ihm geworden ist; und nicht, daß der eine Tod genügt hat zu unserer Versöhnung[906]), sondern daß mit diesem Tode alle leidentliche Beziehung Christi zur Sünde aufgehört hat[907]), war in diesem Zusammenhange zu sagen. Nur so vergleicht sich richtig, was mit unserm Eintritte in die Gemeinschaft Christi für uns gegeben ist. Wie bei ihm, so hat auch bei uns die Beziehung zur Sünde aufgehört: bei ihm hinsichtlich der Bestimmtheit seines Seyns, bei uns hinsichtlich der Bestimmtheit unsers Verhaltens.

Ein zweites Mal kommt der Apostel auf den Tod Christi zu sprechen, wo er denen entgegentritt, welche etwa meinen möchten, da wir nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, habe es nichts zu sagen, wenn man sich Sünden hingehen lasse. Dieß wäre, sagt er, vielmehr so gehandelt, als ständen wir noch nicht unter der Gnade, sondern unter dem Gesetze. Denn mit der Absicht, daß wir von nun an Christo angehörten, um Gotte Frucht zu bringen, seyen wir dem Gesetze mittelst des Leibes Christi ertödtet worden. Mir scheint nämlich die herkömmliche Auffassung des Abschnitts 7, 1—6 darin irrig zu seyn, daß man denselben für eine Beweisführung gegen diejenigen nimmt, welchen es schwer fiel, die Herrschaft des Gesetzes für aufgehoben zu achten; wornach also hier dasjenige bewiesen wäre, was 6, 15 die Voraussetzung bildet, unter welcher der dort bestrittene sittliche Leichtsinn berechtigt zu seyn glauben möchte. Wie paßte aber dazu der Uebergang Ἢ ἀγνοεῖτε 7, 1, man mag denselben an das Nächstvorhergegangene[908]), oder an 6, 14 anknüpfen lassen[909])? Wie Röm. 6, 3 muß er eine Erweisung des im Vorhergehenden ausgesprochenen Gedankens ankündigen, also des Gedankens, daß der Stand unter der Gnade statt unter dem Gesetze nicht Leichtsinn des Sündigens, sondern Ernst der Heiligung mit sich bringt. Man würde auch schwerlich verkannt haben, daß es

---

[906]) Tholuck z. d. St. [907]) vgl. Meyer z. d. St. [908]) so z. B. Reiche, Meyer, Krehl. [909]) so z. B. Rückert, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Philippi.

dieser Gedanke ist, welcher 7, 1—6 in der oben angegebenen Weise neu erhärtet wird[910]), wenn man nicht gleich den ersten Satz dieses Abschnitts ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ so mißverstanden hätte, als beschränke derselbe die Herrschaft des Gesetzes auf die Lebenszeit eines Menschen, während er dieselbe vielmehr über die ganze Lebenszeit desselben erstreckt, und zweitens als liege der Ton auf der mit dem Tode eintretenden Befreiung von dieser Herrschaft, während er vielmehr auf dem Tode liegt, mit welchem erst und ohne welchen keine Befreiung eintritt[911]). Der Apostel schreibt nicht, θανατωθέντες τῷ νόμῳ ἐγένεσθε ἑτέρῳ, sondern ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ. Und nicht vergleicht er den Tod, der ihnen widerfahren mußte, damit sie Christo zu eigen wurden, mit dem Tode, welcher ein eheliches Verhältniß löst und die Eingehung eines neuen möglich macht — sonst müßte er οὕτως schreiben statt ὥστε —[912]); er folgert auch nicht aus dem Vorhergehenden[913]), daß ihnen ein Tod widerfahren müsse — daß er ihnen widerfahren ist, schreibt er, was nicht gefolgert seyn kann —; sondern, nachdem er 6, 18 seinen Satz, daß das Sündigen unter der Herrschaft der Gnade nicht Statt habe, in Gestalt einer rein menschlicher Weise sich von selbst verstehenden Thatsache ausgedrückt hat, erweist er denselben jetzt aus der Schrift, wo der Kundige — denn an solche wendet er sich 7, 1 — an der gesetzlichen Bestimmung über die Ehe inne werden kann, daß es nur der in Christo uns widerfahrene Tod ist, welcher unser Verhältniß zum Gesetze gelöst hat, um uns Christi werden zu lassen. Er zeigt hiemit, daß dieser Tod seinen Grund in demjenigen göttlichen Willen hat, dessen weissagender Ausdruck das mosaische Ehegesetz ist. Weil der Mensch für die ganze Dauer desjenigen Lebens, in welchem er dem Gesetze untergeben worden, demselben auch untergeben bleibt, was sich in dem gesetzlichen Eheverhältnisse darstellt, indem nur der Tod — denn die Scheidung kommt hier natürlich nicht in Betracht — dasselbe löst und Eingehung eines andern ermöglicht; deshalb sind wir,

---

910) vgl. Tholuck z. d. St. S. 333. 911) vgl. Olshausen z. d. St. S. 252; Fritzsche z. d. St. S. 12. 912) vgl. Philippi z. d. St. S. 7. 913) so Meyer, de Wette, Fritzsche u. A.

um unsers Verhältnisses zum Gesetze los zu werden, in einen Tod gegeben worden.

Das gesetzliche Verhältniß überhaupt ist also veranschaulicht an dem gesetzlichen Eheverhältnisse. Gerade an diesem ist es veranschaulicht, weil dasselbe durch die Möglichkeit seiner Lösung und der Eingehung eines andern am besten dazu geeignet ist. Wollte der Apostel, wie man ihn gewöhnlich versteht, des Menschen Verhältniß zum Gesetze mit dem des Weibes zum Manne vergleichen, so müßte er vom Gesetze sagen, daß es getödtet worden. Aber so heißt es weder, noch darf man diesen Gedanken einschieben[914]). Wir sind es, denen ein unser Verhältniß zum Gesetze lösender Tod mittelst des Leibes Christi widerfahren ist. Er schreibt nicht διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ, noch darf man τοῦ θανατωθέντος ergänzen hinter διὰ τοῦ σώματος[915]), was dann erklärt wird, als hieße es διὰ τοῦ θανάτου[916]), sondern der Leib Christi ist das Mittel gewesen, uns in Beziehung auf das Gesetz in den Tod zu geben, damit wir ihm, dem Auferstandenen, zu eigen würden. Wir haben nicht an unserm eigenen Leibe, sondern mittelst des Leibes Christi den Tod erlitten, welcher unserm dem Gesetze untergebenen Leben ein Ende machte. Um des leiblichen Lebens Ende war es zu thun, unserm Tode aber wäre keine Auferstehung gefolgt. Daß wir inmitten unsers leiblichen Daseyns den Anfang eines neuen Lebens gewinnen, welches nicht dem Gesetze unterstellt, sondern durch den zu göttlichem Wandel befähigenden Geist beherrscht ist, das ist dadurch möglich geworden, daß der Mittler des Heils — ὁ Χριστός — einen leiblichen Tod gestorben ist, auf welchen seine Auferstehung folgte. Hiemit ist der Tod Christi nicht als ein stellvertretender bezeichnet[917]), sondern als ein solcher, mittelst dessen für uns möglich geworden, bei Leibesleben dem Gesetze todt und dem Geiste lebendig zu werden. Im Fleische seyend haben wir aufgehört im Fleische zu seyn und sind des Geistes geworden, indem unser Verhältniß und Verhalten zu Gott nunmehr Gemeinschaft des leiblich gestorbenen und auferstandenen Christus ist, welcher sterbend die durch die Sünde bedingte Geschichte der Mensch-

---

[914]) s. z. B. Philippi z. d. St. S. 6. [915]) so Tholuck u. A. [916]) so Meyer, Philippi. [917]) Philippi z. d. St.

heit, somit aber auch den vom Gesetze beherrschten Stand der Gemeinde Gottes zu Ende gebracht hat. Wir sind demnach nicht anders vom Gesetze losgekommen, als durch einen unserm Leben im Fleische, somit auch dem Sündigen ein Ende machenden Tod, welchen Christus leiblich erlitten hat, damit wir ihn bei Leibes Leben sterben könnten.

Die eine Stelle abgerechnet, wo die Gewißheit der Vollendung unsers Heils, welche uns in dem Anfange der Verwirklichung desselben gegeben ist, mit den Worten in Erinnerung gebracht wird, wie uns der Gott, welcher seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle dahingegeben hat, mit ihm nicht alles schenken sollte[918]), findet sich kein Ort weiter im Briefe an die Römer, wo sich der Apostel veranlaßt sähe, die Bedeutung des Todes Christi eigens auszusagen. Denn Röm. 8, 3 gehört in Wahrheit nicht hieher. Nicht von dem Tode, sondern von der Sendung des Sohnes Gottes ist dort gesagt, daß Gott damit die Sünde im Fleische verurtheilt habe[919]). Nicht nachdem, sondern damit, daß[920]) Gott seinen Sohn, seinen eigenen Sohn, wie es mit nachdrücklichem ἑαυτοῦ heißt, sündlichem Fleische gleich und um Sünde willen gesandt hat, ist die Sünde im Fleische, nicht gesühnt[921]), noch gestraft[922]), noch aufgehoben[923]), oder ihrer Macht beraubt[924]), was alles κατακρίνειν nicht bedeutet, sondern verurtheilt, nämlich das von ihr in Anspruch genommene Recht ihr abgesprochen. Eine andere Bedeutung hat κατακρίνειν auch Joh. 16, 11 nicht. Da, wo die Sünde ein Recht der Herrschaft bisher geübt hatte, im Fleische, in der von Adam her sündhaft bestimmten menschlichen Natur — denn es heißt nicht ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ[925]) — hat Gott ihr dasselbe dadurch abgesprochen, daß er den, welcher nicht aus der von Adam her sich fortpflanzenden Menschheit hervorgegangen, sondern von Gott aus in dieselbe eingegangen ist, sündhafter Menschheit gleich und der Sünde halber

---

918) Röm. 8, 32. 919) gegen Calvin, Calov, Olshausen, Rückert, Fritzsche u. A. 920) vgl. Beza, de Wette, Meyer z. d. St. 921) so besonders Philippi z. d. St. 922) so z. B. Olshausen z. d. St.; Usteri Entwicklg des paul. Lehrb. S. 211. 923) so z. B. Tholuck z. d. St. 924) Neander Geschichte der Pflanzg d. christl. Kirche S. 703. 925) gegen Olshausen.

gesendet hat. Man hat keinen Grund, *περὶ ἁμαρτίας* so zu beschränken, daß es nur die Bestimmung zur Sühnung der Sünde ausdrückt[926]): *περί* bedeutet, um was es sich handelt. Der Sünde, welche in der Welt war, galt die Sendung des Sohnes, und die Art und Weise seiner Erscheinung ließ ihn mit der sündigen Welt Gemeinschaft haben. Damit hat Gott, ganz abgesehen von Allem, was der Sohn gethan oder erlitten, um den Zweck seiner Sendung zu verwirklichen, thatsächlich der Sünde das Recht abgesprochen, über die Menschheit bleibend zu herrschen. Die Absicht, mit welcher Gott diesen thatsächlichen Spruch gethan hat, war Herstellung eines gesetzerfüllenden Rechtbestands in uns, so daß er nun, indem er diese Absicht in uns erreicht, die wir in unserm Wandel nicht mehr durch den gottfeindlichen Willen des Fleisches, sondern durch den in uns wohnenden Geist Christi bestimmt werden, durch die Sendung seines Sohnes das zu Wege gebracht hat, was dem Gesetze unmöglich gewesen war auszurichten. Anstatt daß das Gesetz eine Gerechtigkeit des Wandels gewirkt hätte, welche es Gotte möglich machte, der Sünde ihr Recht über uns abzusprechen, hat Gott damit angefangen, es ihr abzusprechen, indem er selbst that, was dazu diente, uns zu einem rechtschaffenen Wandel zu befähigen. Das Fleisch war es, durch welches das Gesetz außer Stande blieb, etwas auszurichten. Denn dieß besagen die Worte *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*, wo *ἐν ᾧ* „während“ heißt, und *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* „die Unvermögendheit des Gesetzes“ vorausgestelltes Subjekt des Satzes ist. Aber nun hat Gott gerade durch die Fleischwerdung seines Sohnes ein Urtheil gegen den Anspruch der Sünde gefällt, dessen Rechtsgültigkeit sich darin erweist, daß nun vermöge derselben ein Rechtbestand unsers Wandels sich verwirklicht. Man sieht, vom Tode Christi handelt diese Stelle nicht.

Nachdem wir nun alle Stellen der Briefe an die Galater und die Römer untersucht haben, welche die Bedeutung des Todes Christi, sey es für den Gegensatz von Israel und der Völkerwelt oder für das Verhältniß Gottes und der Menschheit, sey es in Bezug auf die Verfallenheit an das Gesetz oder auf die Verhaftung durch die

---

926) gegen Philippi.

Sünde aussagen; werden wir als das Ergebniß unserer Untersuchung aussprechen dürfen, daß in diesen Briefen nichts zu finden ist, was sich uns nicht aus der Erörterung des evangelischen Berichts von Jesu Leiden und Sterben ergeben hätte, oder was auf eine diesem heilsgeschichtlichen Begebnisse erst zur Erklärung dienende besondere Lehre zurückgeführt seyn wollte. Eben so wenig wird uns in dem Briefe an die Kolosser etwas der Art begegnen, welcher hinsichtlich der Zeit und des Anlasses[927]) seiner Abfassung jenen beiden Schriften am nächsten steht. Zwei Stellen dieses Briefs gehören hieher. An der einen, 1, 20—22, kommt der Apostel auf den Tod Christi zu sprechen im Zusammenhange einer Aussage über Christi Person, und an der andern, 2, 14, im Zusammenhange einer Aussage über das in ihm gegebene Heil.

An der erstern Stelle hat er V. 15—18 daran erinnert, was es um die Person Jesu Christi hinsichtlich seiner Hoheit ist, und geht nun mit den Worten ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν dazu über, was es um ihn hinsichtlich des Widerfahrnisses seines Leidens und Sterbens ist[928]). Denn ἐκ τῶν νεκρῶν will dort betont und allerdings eben so wohl mit ἀρχή als mit πρωτότοκος verbunden seyn[929]), indem weder ἀρχή als ein für sich allein bestehender Begriff gemeint ist[930]), sondern πρωτότοκος als anderer, des Anfängers Verhältniß zu den Nachfolgern genauer bezeichnender Ausdruck für ἀρχή genommen seyn will, noch ἐκ τῶν νεκρῶν so eng mit πρωτότοκος zusammengehört, daß man „Erstgeborner der Todten"[931]), oder, was vollends unmöglich ist, „Erstgeborner der von den Todten Erstandenen"[932]) übersetzen könnte. Von wo her Christus Anfang, Erstgeborner ist, daß er aus der Welt der Todten gekommen und dadurch in einer dem entsprechenden Weise Erstgeborner ist[933]), das bedeuten die Worte. Von daher, von wo er gekommen, werden nun die Brüder dieses Erstgebornen kommen, ihm nach aus der Welt der Todten werden sie erstehen. Es hat aber deshalb so

---

927) vgl. erste Hälfte S. 134. 928) s. ebendas. S. 135. 929) gegen Huther z. d. St. 930) gegen Calvin, Olshausen, Baumgarten-Crusius u. A. 931) s. z. B. Huther, Olshausen. 932) so de Wette. 933) vgl. Steiger, Meyer z. d. St.

mit ihm geschehen, er hat deshalb, um das zu seyn, was er nun ist, sterben und aus dem Tode erstehen müssen, weil er überall die vorderste Stelle einnehmen wollte.

Ich sage, weil er dieß wollte, nicht weil er es sollte[934 a]), indem ich mich nicht überzeugen kann, daß man berechtigt ist, ὁ θεός als Subjekt von εὐδόκησεν zu ergänzen. Daß dieses Subjekt unausgesprochen bleiben kann, wo es sich von selbst versteht[934 b]), unterliegt freilich keinem Zweifel. Aber ist dieß hier der Fall, wo von V. 15 an Alles Aussage von Christo Jesu, und der Name Gottes wie absichtlich vermieden ist, damit sich Alles um Christi Person allein bewege? Ich sehe aber auch keinen Grund, warum es nicht von Christo heißen sollte, er habe gewollt, daß die ganze Fülle in ihm zu wohnen komme, er habe und durch ihn habe er Alles wiederbringen wollen zu ihm[935]). Ist ja doch nach dem Vorhergehenden Alles nicht nur durch ihn, sondern auch zu ihm geschaffen. Vermißt man hiebei die Bezeichnung der Rückbeziehung, indem der Text nur immer δι' αὐτοῦ, vielleicht gar im Gegensatze zu εἰς αὐτόν biete; so erinnern wir einerseits daran, daß die Setzung der hier in Frage kommenden Zeichen uns freisteht, andererseits aber möchte ich bezweifeln, ob in neutestamentlichen Schriften irgendwo αὑτοῦ, αὑτῷ, αὑτόν zu lesen ist, da die jüdischen Verfasser derselben, wenn sie nicht mit Betonung ἑαυτοῦ, ἑαυτῷ, ἑαυτόν schrieben, nur das hebräische Suffixum wiederzugeben gewohnt seyn mußten. Die ohnehin unserer Auffassung des vorliegenden Satzes entsprechende Stelle Eph. 2, 14—16 dürfte darnach noch vergleichbarer werden. Daß aber in dem Zusammenhange, um welchen es sich jetzt handelt, nicht ἐν ἑαυτῷ und δι' ἑαυτοῦ geschrieben werden konnte, leuchtet von selbst ein, indem gesagt seyn wollte, erstlich daß er es gewesen, in welchem nach seinem Willen die ganze Fülle wohnen sollte, und nicht, daß sein Wille war, sie in sich selbst wohnen zu lassen, und zweitens, daß er es gewesen, durch welchen nach seinem Willen Alles und Alles zu ihm wiedergebracht werden sollte, und nicht, daß sein Wille war, es durch sich selbst und zu sich selbst wiederherzustellen. Was

---

[934 a]) gegen Usteri Entwicklg d. paul. Lehrb. S. 320 u. A. [934 b]) Meyer z. d. St. [935]) so schon Tertullianus adv. Marc. V. 19.

alles von der Person Jesu Christi zu sagen sey, zählt der Apostel auf[936].

Die ganze Fülle wollte Christus in ihm wohnen haben. Nicht die ganze Fülle des göttlichen Wesens, was man aus 2, 9 beliebig einträgt, sondern die ganze Fülle dessen, was ist[937]. Wie es vorher geheißen hat, das durch ihn geschaffene All habe seinen Bestand in ihm, so jetzt, er wolle auch durch sein Erlösungswerk der Ort für dasselbe werden[938]. Wollte er aber dieß, so mußte er auch das Andere wollen, welches nun nicht, wie bei der gewöhnlichen Erklärung von *πᾶν τὸ πλήρωμα* auf der Voraussetzung des Erstern ruht[939], sondern die Verwirklichung desselben ist: er mußte Alles durch ihn selbst wiederbringen wollen, wiederbringen zu ihm selbst. Und wie es vorher, um über das allumfassende Schöpferverhältniß Christi zur Welt keinen Zweifel zu lassen, nicht nur geheißen hat, Alles, sondern Alles im Himmel und auf Erden sey in ihm geschaffen worden; so wird auch jetzt, um den gleichen Umfang seines Erlöserverhältnisses zur Welt auszusagen, nachdem die Art und Weise bezeichnet worden, wie er jene Wiederbringung beschafft hat, mit Wiederholung jenes *δι' αὐτοῦ* nachgebracht *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Denn gegen die Verbindung dieser Worte mit *εἰρηνοποιήσας* streitet erstens die neutrale Bedeutung dieses Verbums, welchem der nur an diese Stelle sich anlehnende Gebrauch kirchlicher Schriftsteller transitive Bedeutung nicht sichern kann[940], zweitens die störende Stellung des alsdann müßigen *δι' αὐτοῦ*, und drittens das nur in seiner Rückbeziehung auf *τὰ πάντα* passende *εἴτε* — *εἴτε*.

Eben dieses *εἴτε* — *εἴτε* läßt aber auch nicht zu, unter der Versöhnung, wie man *ἀποκαταλλάσσειν* zu übersetzen pflegt, eine Versöhnung der unter sich feindlichen[941] oder eine Vereinigung der in sich zertrennten[942] Welt zu verstehen. Lediglich auf das Verhältniß der Welt zu Christo bezieht sich die mit *ἀποκαταλλάσσειν* bezeichnete That Christi. Wir wissen aber von früher her[943], daß

---

[936]) vgl. Steiger z. d. St. S. 123. [937]) vgl. Ps. 24, 1 LXX. [938]) so Tertullianus a. a. O. [939]) Bengel z. d. St.; Usteri a. a. O. S. 322. [940]) gegen Steiger z. d. St. S. 183. [941]) so z. B. Flatt z. d. St. [942]) so z. B. Bähr z. d. St. [943]) erste Hälfte S. 188 ff.

es keiner künstlichen Aushülfe bedarf, um diese Wiederbringung der Welt aus der Gottentfremdung in die Gottesgemeinschaft mit der sonstigen Lehre des Apostels in Einklang zu bringen. Gerade dadurch, daß sich für uns εἰς αὐτόν auf Christus bezieht, wird der hier ausgesagte Gedanke dem von Eph. 1, 10, wo es heißt ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, noch gleichartiger. Denn ἀποκαταλλάσσειν εἰς αὐτόν ist von καταλλάσσειν ἑαυτῷ allerdings verschieden[944]). Aber nicht so, daß es eine prägnante Konstruktion zu nennen und zu übersetzen wäre „zu ihm hin versöhnen" [945]). Wohl heißt εἰς αὐτόν zu ihm hin, und nicht für ihn[946]), aber es erklärt sich als Gegensatz zu dem ἀπό des Verbums, welches ein Woher bedeutet. Denn wenn man sagt, ἀποκαταλλάσσειν heiße völlig versöhnen[947]), so sagt man etwas Unrichtiges, und wenn man sagt, es heiße wieder versöhnen[948]), wenigstens etwas Zweideutiges. Das ἀπό der damit zusammengesetzten Verba ist entweder weg und hinweg, oder weg und herwärts. Jenes hat man im erstern, dieses im letztern Falle im Sinne. Nun vergleicht sich aber ἀποκαταλλάσσω nicht mit ἀπαναλίσκω und ähnlichen Verbis, sondern mit ἀποκαθίστημι oder ἀποκατορθόω, oder auch mit ἀπαλλάσσω. Und da die Grundbedeutung von καταλλάσσειν verändern, in etwas Anderes umsetzen ist, so geht ἀπό, wenn es sich damit verbindet, auf das Woher dieser Veränderung oder Umsetzung. Daß aber an der vorliegenden Stelle ἀποκαταλλάσσειν nichts Anderes bedeutet, als aus einer Entfremdung herbringen und dem zuwenden, dem man bis dahin fremd gewesen, erhellt unzweideutig aus dem Umstande, daß es V. 21 nicht eine gegenseitige Fremdheit ist, deren Aufhebung mit diesem Verbum bezeichnet wird, sondern die Fremdheit der ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροί: weshalb dort auch die Uebersetzung „Versöhnen" in der That unmöglich ist, indem die Feindschaft der Menschen gegen Gott nicht durch Versöhnung der Menschen gehoben werden kann, was bei ihnen gleichsam ein Recht, einen Grund zur Feindschaft voraussetzen würde, sondern vielmehr der Sühnung bedarf, da sie lediglich ver-

---

[944]) gegen Usteri a. a. O. S. 131. [945]) so Meyer z. d. St. [946]) so de Wette z. d. St. [947]) Meyer z. Eph. 2, 16. [948]) Harleß z. ders. St. S. 239.

dammliche Sünde ist. Aber es handelt sich, wie wir nun sehen, in diesem Zusammenhange nicht um Versöhnung, sondern um Wiederbringung, und zwar V. 20 aus einer Fremdheit zu Christo, V. 21 aus einer Feindlichkeit des Sinnes in den Stand der Heiligkeit. Daß im erstern Falle εἰς αὐτόν auf Christus sich bezieht, nicht auf Gott, versteht sich für uns von selbst. Aber auch solche Ausleger, welche Gott für das Subjekt von εὐδόκησεν halten, haben εἰς αὐτόν auf Christum beziehen zu müssen geglaubt [949]), theils mit Verweisung auf V. 16, theils, was damit zusammenhängt, weil die Person Christi hier überall im Vordergrunde und Mittelpunkte stehen müsse. Offenbar spricht aber dieser Grund für unsere Fassung der ganzen Stelle, der zufolge Christus es ist, dessen Wille sich im Erlösungswerke vollbracht hat, Christus, durch welchen er vollbracht worden, und Christus, welchem die Vollbringung desselben gilt.

Daß nun jene Wiederherbringung zu Christo, von welcher es heißt, daß sie durch Christus habe geschehen sollen, von der Friedenstiftung durch sein Kreuzesblut, welcher der Zwischensatz zwischen εἰς αὐτόν und dem wiederholten δι' αὐτοῦ gedenkt, nicht so unterschieden seyn will, als gehe die letztere der erstern zeitlich voran [950]), erhellt erstlich aus dem Umstande, daß, wie zuvor von der Friedenstiftung gesagt ist, er habe sie durch sein Kreuzesblut, so nachher von der Wiederbringung, er habe sie in seinem Fleischesleibe durch den Tod geleistet. Nicht minder aber erhellt es zweitens aus der Stellung jenes participialen Zwischensatzes, in welchem nicht etwas zeitlich Früheres vorausgeschickt, sondern eine nähere Bestimmung der Art und Weise, wie die Herbringung geschehen ist, zwischeneingefügt wird. Ja es erhellt drittens auch aus dem Verhältnisse der beiden Begriffe ἀποκαταλλάσσειν und εἰρηνοποιεῖν zu einander, welches man gleich sehr verkennt, wenn man sagt, es bestehe kein reeller Unterschied zwischen ihnen [951]), wie wenn man sagt, der eine bezeichne die Versöhnung mit Gott, der andere die Versöhnung der Geschöpfe unter sich [952]). Die Wahrheit ist, daß sich εἰρηνοποιεῖν auf beide Theile, auf

---

[949]) so z. B. Steiger, Huther, de Wette. [950]) so Bähr z. d. St. [951]) so Olshausen. [952]) so Baumgarten-Crusius.

ihr Verhältniß zu einander bezieht, ἀποκαταλλάσσειν dagegen nur auf den einen Theil und dessen Verhältniß zum andern. Die erstere Thätigkeit richtet sich auf dasjenige, was den Widerstreit der beiden Theile verursacht, die letztere auf den feindlichen Sinn des einen Theils. Aber die Beseitigung dessen, was den Widerstreit verursacht, ist für sich allein noch keine Friedenstiftung, sondern sie ist dieß nur in Verbindung mit einer Wirkung auf beide Theile, welche dieselben bestimmt, das, was ihren Widerstreit verursacht hat, nachdem es beseitigt ist, auch ungeschehen seyn zu lassen. Die Wiederherwendung ist also in und mit der Friedenstiftung gegeben, aber letztere umfaßt auch und ist vor Allem, was jener zur Voraussetzung dient.

Im vorliegenden Falle ist nun nicht wie Eph. 2, 16 derjenige, zwischen welchem und uns Christus Friede gestiftet hat, auch als derselbe bezeichnet, welchem wir durch ihn wieder zugewendet worden sind; sondern zu Christo hin, heißt es hier, sind wir wiederhergebracht worden, weil gesagt werden soll, daß wir ihm zugekehrt werden mußten, um in ein Verhältniß zu kommen, welches das Gegentheil unserer bisherigen Gottentfremdung ist, gleichwie es auch nachher im 22. Verse heißt, daß uns Christus aus unserer sündlichen Entfremdung wiederhergebracht hat, um uns, nicht vor Gott, sondern vor ihm selbst[953]) heilig und untadelig darzustellen[954]). Aber die Entfremdung, auf welche sich die Friedenstiftung bezieht, ist Entfremdung zwischen Gott und uns. Von ihr heißt es, daß ihre Ursache, die Sünde, vermöge der Friedenstiftung aufgehört hat, uns feindlich zu scheiden. Daß Christus durch sein Kreuzesblut Friede gemacht hat, erläutert sich also dahin, daß er durch dasselbe das durch die Sünde feindliche Verhältniß zwischen Gott und uns in ein friedliches umgewandelt hat, indem er die Sünde hinwegthat, durch welche die Feindlichkeit desselben verursacht war, und Gott und Menschen bestimmte, dieselbe ungeschehen seyn zu lassen. Denn beide gedenken ihrer nun nicht ferner, Gott nicht mehr zürnend, der Mensch nicht mehr zugeneigt. In wie fern dieß Christus durch sein Kreuzesblut vollbracht hat, ist nicht gesagt, sondern dieses Mittels, wodurch

---

953) vgl. Eph. 5, 27; 2 Kor. 5, 10. 954) vgl. Meyer z. d. St.

er es vollbracht hat, wird nur deshalb Erwähnung gethan, weil es sich im Zusammenhange darum handelt, daß er aus der Todtenwelt her, also durch den Tod hindurch hat kommen müssen, um das werden, was er ist. Es heißt hier nicht, wie nachher V. 22 *διὰ τοῦ θανάτου*, sondern *διὰ τοῦ αἵματος* und zwar *αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*. Daß dadurch sein Tod als eine Opferung bezeichnet werden solle[955]), ist so gewiß unrichtig, so gewiß jedes gewaltsam verströmte Leben *αἷμα* genannt wird[956]). An die Gewaltthat will vielmehr erinnert seyn, welche er sich hat widerfahren lassen; und indem *τοῦ σταυροῦ* zu *αἵματος* hinzutritt, erscheint diese Gewaltthat als eine gerichtliche, welche ihn als Verbrecher behandelte, und sein Widerfahrniß als eine Schmach, welche er sich von der Feindschaft gegen sein Gotteswerk hat anthun lassen. Daß er sich solches um seines Werks willen hat anthun lassen, war die schlüßliche Bewährung seines Gehorsams, in welcher sich die Heiligkeit des Wiederanfängers der Menschheit vollendete, so daß nun in seiner Person die Sünde aus der Menschheit hinweggethan war. Da es aber das Werk der Heilsvermittelung war, um dessentwillen ihm solches widerfuhr, so war, indem sich dasselbe hiemit vollendete, auch Gottes zürnendes Gedächtniß der Sünde vorbei, indem Gott ja gerade deshalb, weil er aufhören wollte, der Sünde zürnend zu gedenken, Christum gegeben und auch dahingegeben hat. Die Menschen endlich hören auf, der Sünde mit Zuneigung zu gedenken, indem durch die Verkündigung Christi ein Glaube in ihnen gewirkt wird, vermöge dessen sie für die Sünde todt sind, um Gotte zu leben.

Dieß alles sage ich, nicht als entnähme ich es den Worten des Apostels, sondern nur, um bemerklich zu machen, wie sich, was wir anderwärts ermittelt haben, mit denselben verträgt. Auch V. 22, wo es von der Zurückbringung der sündhaft Entfremdeten heißt, daß Christus sie durch seinen Tod vollbracht habe, muß der Leser die Bedeutung dieses Todes schon kennen, wenn er verstehen soll, wie solches durch denselben vollbracht worden. Daß hier sein Leib als Fleischesleib bezeichnet ist, braucht nicht erst aus der Absicht, doke-

---

955) Huther z. d. St. 956) vgl. Matth. 23, 45.

tischen Irrlehren[957]) oder einem abgöttischen Engelglauben[958]) damit entgegenzutreten, erklärt zu werden: um so weniger, als es sich ja keineswegs von selbst versteht, daß σῶμα ein σῶμα σαρκός ist[959]). Es erklärt sich aus dem hier obwaltenden Gegensatze zwischen der göttlichen Hoheit seiner Person und seinem irdischen Leidenswiderfahrnisse, welcher aber nicht so ausgeführt wird, daß dadurch Anstoß beseitigt würde, welchen man an letzterm genommen, sondern so, daß jetzt die keinen Mangel lassende Heilswirkung Christi zur Aussage kommt, nachdem vorher daran erinnert worden, wie Alles ohne Ausnahme unter die göttliche Hoheit seiner Person befaßt ist. Fährt ja doch der Apostel damit fort, daß er den kolossischen Christen ihr Verbleiben bei dem Glauben und der Hoffnung der ihnen verkündigten Botschaft als das Einzige bezeichnet, dessen sie bedürfen, um heilig und untadelig zu seyn, indem es Christus selbst ist, welcher sie also darstellen wird, und Christus selbst, vor welchem sie zu stehen kommen, gleich wie auch er selbst es gewesen, welcher sie zu diesem Zwecke in seinem Fleischesleibe durch den Tod aus der Gottentfremdung wiederhergebracht hat. Das Widerfahrniß des Todes war das Mittel für ihn, dieß auszurichten. Darum hat er sich denselben in seinem Fleischesleibe widerfahren lassen. Es heißt nämlich nicht διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, sondern διὰ τοῦ θανάτου, und ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ bezeichnet nicht das Mittel, wodurch die Wiederherbringung geschehen ist[960]), sondern worin, nämlich in einem leidensfähigen Leibe[961]), er dieselbe mittelst des Widerfahrnisses des Todes vollbracht hat: eine Erklärung, welche freilich voraussetzt, daß nicht Gott, sondern Christus Subjekt von ἀποκατήλλαξεν ist — es sey denn, daß man sich entschließt, ἀποκαταλλαγέντες zu lesen —, deren Einfachheit und Angemessenheit aber eben hiefür neuen Beweis gibt.

Andeutung einer Stellvertretung kann nun freilich gar nicht mehr in den Worten ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ gefunden werden[962]). Wohl aber steht das Widerfahrniß des Todes, welches

---

957) gegen Bähr, Steiger u. A. 958) gegen Meyer. 959) gegen Olshausen.
960) gegen Huther, de Wette u. A. 961) vgl. Bähr, Steiger, Meyer.
962) gegen Baumgarten-Crusius.

Christus erlitten hat, um damit die Wiederherbringung der Entfremdeten zu beschaffen, zu den bösen Werken im Gegensatze, in welchen dieselben ihre feindliche Gesinnung bethätigt haben. Sie haben das Böse gethan, er hat sich das Uebel widerfahren lassen: so stehen sich *τὰ ἔργα τὰ πονηρά* und *ὁ θάνατος*, jenes ohne *ὑμῶν*, dieses ohne *αὐτοῦ* einander gegenüber. Denn keineswegs heißt es hier blos deshalb seltnerer Weise *διὰ τοῦ θανάτου*, weil *διὰ τοῦ αἵματος* eben vorhergegangen ist[963]). Dort war es passend, dessen zu gedenken, was er sich von der Feindschaft der Welt gegen das Werk Gottes hat widerfahren lassen, um dieses Werk zu vollbringen; hier aber ist es am Orte, das gottverhängte Widerfahrniß des Todes als das Mittel zu bezeichnen, durch welches er die Welt aus ihrem gottfeindlichen Sinn und Thun wiederhergebracht hat. Diese Vollendung seines Gehorsams war der Abschluß des durch die Sünde bedingten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, mit welchem nun ein für alle Mal der Anfang eines neuen gegeben war, so daß alle Wiederherzuwendung der einzelnen Glieder der gottentfremdeten Menschheit nur Vollzug der durch den Tod Christi ein für alle Mal geschehenen Wiederherzuwendung der Menschheit überhaupt ist. Von der Sühnung der Sünde handelt die Stelle nicht[964]), so wenig als die im Briefe an die Epheser ihr gleichartige Stelle 2, 1—10, welche ebenfalls den in Christo ein für alle Mal geschehenen Uebergang der Menschheit aus dem Tode der Sünde in das Leben der Heiligkeit aussagt. Denn nicht sagt dort der Apostel von der Verherrlichung des Erlösers, daß sie unsere Verherrlichung[965]), sondern von seiner Erstehung zum himmlischen Leben, daß sie eine Erstehung der Menschheit aus ihrem Sündentode sey, an welcher Theil zu haben, der Einzelne nur des Glaubens bedarf: so daß die guten Werke, in welchen wir wandeln sollen, nicht erst von uns, den Einzelnen, hervorgebracht zu werden brauchen, sondern von Gott zuvorbereitet, nicht blos vorherbestimmt, in Gottes Rath prädisponirt[966]), sondern im Voraus hergestellt sind; und dieß wiederum nicht so, daß nur die Umstände von Gott geordnet wären, unter welchen es uns möglich

---

[963]) gegen Olshausen. [964]) gegen Meyer. [965]) gegen Harleß z. Eph. 2, 5, S. 184. [966]) gegen Harleß, Meyer, de Wette z. d. St.

würde Gutes zu thun[967]), sondern das rechte Verhalten der Menschheit zu Gott ist in Christo ein für alle Mal vorhanden, damit unsere Gemeinschaft mit Christo auch Gemeinschaft seines Verhaltens zu Gott sey.

Eben diesen Gedanken, daß wir vermöge unserer Glaubensgemeinschaft mit dem aus dem Tode erstandenen Christus in einem Verhalten zu Gott stehen, welches keinerlei gesetzlicher Ergänzung bedarf, hat der Apostel an dem andern Orte seines Briefs an die Kolosser ausgeführt, an welchem uns die zweite Aussage über Christi Tod begegnet. Sie steht in Zusammenhang mit seiner Warnung der heidnischen Christen zu Kolossä, daß sie sich keinerlei gesetzliche Heiligung des äußern Lebens zur Heilsbedingung machen lassen sollen. Daher bezeichnet er nicht nur, was ihnen beim Eintritte in die Gemeinschaft Christi geschehen ist, als die rechte Beschneidung, vermöge welcher sie den Fleischesleib ausgezogen haben, während die gesetzliche Beschneidung nur der Vorhaut entledigt; sondern sagt auch in dem mit *Χαρισάμενος* beginnenden Satze[968]) von Gott selbst, er habe, nachdem er Israel's Schuldbrief ans Kreuz genagelt, die Gewalten ausgezogen und von sich gethan, unter welchen die sich selbst überlassene Völkerwelt bis dahin ohne Erkenntniß Gottes geblieben war. Von einem *ἀπεκδύεσθαι* sagt er, welches sie vollzogen haben, und von einem *ἀπεκδύεσθαι*, welches Gott vollzogen hat, beides mit Bezug auf das verschiedene Verhältniß, welches vordem zwischen Gott und Israel und zwischen Gott und der Völkerwelt bestanden hatte. Das eine, wie das andere *ἀπεκδύεσθαι* ist schon früher von uns besprochen worden[969]). Das erstere kommt hier nicht in Betracht, indem es sich dabei nicht um die Bedeutung des Todes Christi, sondern um unsern Eintritt in die Gemeinschaft des begrabenen und auferweckten Christus handelt. Das andere gehört auch nicht hieher, indem wir gesehen haben, daß es nur irrthümlich mit Christi Kreuzestode in Zusammenhang gebracht worden ist. Aber was der damit geschehenen sieghaften Offenbarung Gottes an die Völkerwelt vorausgegangen ist, die Sündenvergebung, welche er Israel hat angedeihen

---

[967]) gegen Olshausen z. d. St. [968]) s. erste Hälfte S. 303 ff. [969]) ebendas. S. 305 f. u. 472 f.

lassen, erscheint in einer hier zu erörternden Verbindung mit dem Kreuzestode Christi.

Wenn ich die beiden Participialsätze *Χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* und *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* als einander gleichlaufende ansehe, so bedarf dieß schwerlich einer Rechtfertigung gegen das Vorgeben, letzteres, welches mit dem Tode Christi geschehen, müsse dem erstern, welches seine Auferstehung voraussetze, zeitlich vorangehen[970]). Ist ja doch Auslöschung der Schuldschrift bildliche Bezeichnung der Sündenvergebung[971]). Dieß freilich nicht so, daß jene nur eben so viel besagte, als diese. Was unter der Schuldschrift zu verstehen ist, bleibt nur dann unklar, wenn man verkennt, daß dieser Satz von Israel im Gegensatze zu der sich selbst überlassenen Menschheit gilt[972]), oder wenn man ihn, obgleich man dieß anerkennt, dennoch der Idee nach der ganzen Menschheit gelten läßt[973]). Israel hat sich, um das Volk Gottes zu werden, dazu verpflichtet, die hiefür gegebene Lebensordnung einzuhalten, demnach mit jenen Worten כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה einen Schuldschein ausgestellt, welcher in dem sinaitischen Gesetze mit Einschluß dieser Selbstverpflichtung Israel's auf dasselbe bestand; und man kann also nicht sagen, das Bild, dessen sich der Apostel bedient, sey in so fern inconcinn, als nicht der Mensch das *χειρόγραφον* geschrieben habe[974]). Indem nun Israel dieser seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, hat es den ausgestellten Schuldschein gegen sich. Tilgt Gott die Schuldverschreibung, so leistet er nicht nur auf das Recht, die bisherige Versäumniß zu büßen, sondern auch auf seine Forderung für die Zukunft Verzicht: so daß also allerdings der Satz *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* mehr umfaßt, als der vorhergegangene, welchem er näher bestimmend an die Seite tritt.

Was soll nun der Zusatz *τοῖς δόγμασιν* bei jenem ohnedieß vollkommen verständlichen Satze? Daß der Apostel, welcher den Kolossern zuruft, *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε*, nicht kann

---

970) Meyer z. d. St. 971) vgl. Steiger z. d. St. S. 236. 972) so auch Huther S. 262; Steiger S. 233; Olshausen S. 378. 973) so Neander Geschichte der Pflanzg d. christl. K. S. 692. 974) gegen Meyer z. d. St.

sagen wollen, Gott habe den Schuldschein durch die δόγματα ausgewischt[975]), was schon an sich eine unvollziehbare, in sich widersinnige Vorstellung wäre, braucht man heut zu Tage nicht mehr zu beweisen. Aber man verbindet jetzt den Dativ τοῖς δόγμασιν entweder mit χειρόγραφον oder mit τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον oder mit ἐξαλείψας. Im ersten Falle soll es heißen das mit den Befehlen Geschriebene, so daß die δόγματα, welche die Bestandtheile des Gesetzes ausmachen, als dasjenige gedacht sind, womit es geschrieben ist[976]). Aber weder ist τὸ χειρόγραφον schlechthin das Gesetz, daß man sagen könnte, dasselbe bestehe aus Satzungen; noch ist in diesem Worte der Begriff des Schreibens so vorwiegend, daß ein Dativ des Schreibemittels, nach Art der platonischen Verbindungen μίμησις φωναῖς τε καὶ σχήμασι[977]) oder δήλωμα συλλαβαῖς[978]) καὶ γράμμασι, damit verbunden seyn könnte; noch kann man von den Bestandtheilen des Inhalts einer Schrift sagen, sie sey mit denselben geschrieben, gleich als wären sie die Mittel, deren sich der Schreibende bedient, um zu schreiben; noch endlich würde δόγμασιν den Artikel haben, da es sich nur um die Art des Mittels handeln könnte, mit welchem die Schrift hergestellt worden. Im zweiten Falle, wenn man τοῖς δόγμασιν mit τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον verbindet, daß es heißen soll „der in Geboten gestellte und durch seine Gebote wider uns zeugende Schuldbrief"[979]), wird man auf die Frage, warum der Apostel nicht lieber τὸ τοῖς δόγμασιν καθ' ἡμῶν χειρόγραφον geschrieben habe, nichts Besseres zu antworten wissen, als daß τοῖς δόγμασιν nur eine nachträgliche, weil nicht stark hervorzuhebende Bestimmung habe seyn sollen[980]): wobei auf die sprachliche Rechtfertigung eines solchen Anhängsels verzichtet wird. Endlich im dritten Falle, wenn τοῖς δόγμασιν zu ἐξαλείψας bezogen wird, sieht man sich in der Unmöglichkeit, den Dativus für den sprachlich allein zulässigen Dativus des Mittels zu fassen, und macht nun einen Dativus der Beziehung, der nähern Bestimmung, des Maßes daraus[981]).

---

975) so noch Fritzsche z. 2 Kor. diss. II. S. 168. 976) so Meyer, Baumgarten-Crusius. 977) Plato de republ. III. 397 B. 978) Plato Cratylus 433 B. 979) so Bähr, Huther, de Wette. 980) Winer Gramm. S. 250. 981) Steiger z. d. St.

Aber dieser Dativus wird wenigstens in den neutestamentlichen Schriften immer nur zur nähern Bestimmung eines Prädikats gebraucht, mit welchem er dann einen Begriff ausmacht[982]), und nie zur Beschränkung eines Objekts, daß er die Handlung, deren Gegenstand dasselbe ist, auf eine Seite, einen Theil desselben einschränkte. Und warum, wenn das Objekt von ἐξαλείφειν nur in gewisser Beziehung Gegenstand dieser Handlung seyn sollte, hat der Verfasser nicht lieber geschrieben ἐξαλείψας τὰ δόγματα τοῦ καθ' ἡμῶν χειρογράφου? Er hätte das um so mehr thun müssen, als sich, wenn er dieß im Sinne hatte, die Handlung in Wahrheit nicht auf den von Israel ausgestellten Schuldbrief bezog, sondern auf die von Gott gegebenen Satzungen, welche Israel durch seine Unterschrift für sich verbindlich machte. Aber dann wäre freilich die Auslöschung der Satzungen keine Vergebung ihrer Uebertretungen. Da sie dieß aber seyn soll, so könnten wir jene Erklärung, selbst wenn sie sprachlich zulässig wäre, um ihres Sinnes willen nicht zulassen.

Zu den Gründen, welche jeder Verbindung von τοῖς δόγμασιν mit ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον entgegenstehen, kommt schlüßlich noch die Unbequemlichkeit hinzu, mit welcher es sich zwischen τὸ χειρόγραφον und dem darauf bezüglichen Relativsatz einschiebt, statt daß der Apostel wenigstens bei der dritten der oben besprochenen Verbindungsweisen hätte schreiben können τοῖς δόγμασιν ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον. Auch sieht man nicht, wozu der Relativsatz ὃ ἦν ὑπενάντιον ἡμῖν dienen soll, da derselbe nichts bringt, was nicht mit καθ' ἡμῶν schon gesagt ist. Wie kann es der Apostel nach allem dem anders gemeint haben, als daß der Relativsatz mit τοῖς δόγμασιν anfangen solle[983])? Man hat gegen diese schon von Erasmus hergestellte Verbindung eingewendet, sie sey gegen die Wortfolge. Wenn dieß heißen soll, es gehe nicht an, in einem Relativsatze einen besonders betonten Bestandtheil desselben vor das Relativum zu stellen, so weiß Jedermann, daß dieß falsch ist, und zum Theil dieselben Ausleger[984]) theilen Akt. 1, 2 so ab, daß διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο zusammengehört. Wenn Plato schreibt

[982]) vgl. Winer Gramm. S. 244. [983]) so zuletzt Olshausen u. Harleß z. Eph. 2, 15. S. 234. [984]) s. z. B. de Wette z. Akt. 1, 2.

τοῖς ὁσίοις ἅ φασι θεοὺς διδόναι[985]), warum nicht Paulus τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν? Erst hierdurch, daß τοῖς δόγμασιν den Ton hat, hört nun dieser Relativsatz auf müßig zu seyn. Es hat aber den Ton deshalb, weil hervorgehoben werden sollte, daß eben die Satzungen, unter welche man die heidnischen Christen knechten wollte, es gewesen sind, welche den von Israel ausgestellten Schuldbrief zu einem ihm feindlichen Zeugnisse machten, so daß ohne deren Hinwegnahme die Sündenvergebung umsonst, weil neue Uebertretung unausbleiblich gewesen wäre.

Aber Gott hat den Schuldbrief, die Satzungen sammt der Verpflichtung hinweggethan, ans Kreuz ihn heftend. In wie fern ans Kreuz? Man sagt, indem der gekreuzigte Christus das Gesetz als den Ausdruck unserer von ihm abzutragenden Schuld repräsentire, oder indem der gekreuzigte Leib Christi Aequivalent unserer Schuld sey[986]). Oder, Christus habe den Fluch des Gesetzes auf sich und somit von den Sündern weggenommen, so daß das Gesetz die sie verdammende Macht verloren habe[987]). Oder, das Gesetz habe seine obligatorische Geltung verloren, indem Christus den Fluch desselben für die Menschen erlitt[988]). Aber sind dieß nicht der Stelle selbst fremde oder ihr nur theilweise entsprechende, auch wohl unklare Gedanken? Der Apostel sagt nicht, Gott habe den Schuldbrief vermöge der am Kreuze geleisteten Zahlung der Schuld getilgt, oder Christi Kreuzestod sey die Zahlung der Schuld gewesen; sondern Gott habe damit, daß er Christum ans Kreuz heften ließ, seine Forderung an Israel, sowohl wessen Israel schuldig geworden, als was es fernerhin schuldig gewesen wäre, aufgehoben, um eine andere an deren Stelle treten zu lassen, welche nun am Kreuze zu sehen ist, wo sich das um der Uebertretungen willen verdammende und immer neue Uebertretung in Aussicht stellende Gesetz in den um unsers Heils willen den Verbrechertod erleidenden Christus verwandelt hat. Denn allerdings von einem Gebrauche, Schriften öffentlich zu durchbohren, um sie für ungültig zu erklären, ist nichts bekannt[989]), wohl aber

---

[985]) de republ. II. 363; vgl. Stallbaum z. d. St. [986]) Steiger z. d. St. S. 237. [987]) Huther z. d. St. S. 263. [988]) Meyer z. d. St. [989]) Baumgarten-Crusius z. d. St.

wurde, was öffentliche Geltung haben und Nachachtung finden sollte, angeschlagen [990]). So ist denn auch die wider Israel zeugende Schuldschrift nicht blos weggenommen, sondern ans Kreuz geheftet worden, wo sie aufhört, Schuldschrift, aber nicht aufhört, göttliche Offenbarung zu seyn.

Denn der Schuldbrief war ja vor Allem Selbstverpflichtung zum Gehorsame gegen das Gesetz. In so fern Israel dieser Verpflichtung nicht nachgekommen, hätte es dafür büßen müssen. Beschränkt man nun, was die Stelle besagt, lediglich auf die Leistung Christi, durch welche Israel straflos geworden ist; so bleibt außer Betracht, daß auch die Verpflichtung, das Gesetz zu halten, aufgehört hat, indem die Schuldschrift, welche, ganz abgesehen von Israel's Uebertretung, vor Allem Zeugniß dieser Verpflichtung war, aus der Mitte gethan, das heißt von da entfernt wurde, wo sie bis jetzt dem Zugange Israel's zu Gott im Wege gewesen. Beides zugleich ist gesagt, daß Israel seine Uebertretung des Gesetzes vergeben, und daß ihm seine Verpflichtung, die Satzungen desselben einzuhalten, erlassen worden. Und zwar soll beides zugleich damit geschehen seyn, daß Gott den Mittler des Heils in den Kreuzestod dahin gab. Ersteres nicht so, daß Gott Christum hätte erleiden lassen, was Israel büßend hätte erleiden müssen: sonst müßte es heißen, er habe am Kreuze die Zahlung der Schuld verwirklicht, statt daß es heißt, er habe den Schuldbrief ans Kreuz geheftet. Diese Worte besagen, Gott habe damit, daß er Christum in den Kreuzestod dahingab, die Forderung beseitigt, welche er an Israel seiner Uebertretung wegen hatte; und nicht besagen sie, er habe dieser Forderung von Christo durch seinen Tod ein Genüge thun lassen. Jenes ist aber in so fern geschehen, als er Israel, während es durch Uebertretung in Schuldhaft war, nicht nur den Heilsmittler gab, sondern demselben auch durch Israel das Aeußerste der Feindschaft widerfahren ließ, ohne daß er darum aufhörte, sein Heiland zu seyn. Und hierin liegt nun auch gleich das Andere, in wie fern Gott damit, daß er Christum ans Kreuz heften ließ, Israel von seiner Verpflichtung erledigte, die Satzungen des Gesetzes zu erfüllen. An eben diesen Christus nämlich, welchem es

---

990) vgl. bes. Taciti hist. IV. 40.

das Aeußerste der Feindschaft angethan, ist es gewiesen, sich ihn Heiland sein zu lassen, so daß es damit, und nicht mit Einhaltung der gesetzlichen Satzungen, die Bedingung seines Heils zu erfüllen hat. Die Stelle bezeichnet, indem sie dieß aussagt, Christum allerdings als das persönliche Gesetz, aber nicht des alten[991]), sondern des neuen Bundes. In beiderlei Beziehung, hinsichtlich dessen, wessen Israel schuldig geworden, und hinsichtlich dessen, was es schuldig war, ist ihm das Kreuz des alttestamentlichen Gesetzes Ende, damit aber zugleich die Offenbarung des neutestamentlichen Gesetzes, indem sich an demselben die in Satzungen gestellte Forderung Gottes in die Forderung des Glaubens, das Gesetz der alttestamentlichen Gottesgemeinde in das Evangelium der neutestamentlichen verwandelt hat. Erst in dieser Vollständigkeit des Sinnes genügt die vorliegende Stelle ihrem Zusammenhange, in welchem es sich ja darum handelte, zu erinnern, wie dem Triumphe Gottes über die Gewalten, welche der sich selbst überlassenen Völkerwelt den wahrhaftigen Gott verhüllt hatten, eine Wandlung seines Verhältnisses zu seinem Volke vorhergegangen sey, vermöge deren das Unterfangen, den heidnischen Christen die Einhaltung von jüdischen Satzungen zur Heilsbedingung zu machen, gegen das Grundgesetz der neutestamentlichen Gottesgemeinde streite.

In dem Briefe an die Epheser, welcher keine besondere Veranlassung der Art hat, wie der Brief an die Kolosser, sondern die heidnischen Christen Asia's an die ihnen widerfahrene Gnade erinnern soll, um sie zu einem derselben entsprechenden Verhalten zu ermahnen, kommt der Apostel an derjenigen Stelle auf den Tod Christi sonderlich zu sprechen, wo er die Leser daran erinnert, daß sie aus der sich selbst überlassenen Völkerwelt berufen worden sind, mit dem gläubigen Israel zusammen die einige Gemeinde Gottes auszumachen. Er verwahrt sie gegen alle heidnische Mißkennung ihrer religiösen Gemeinschaft, als ob dieselbe nur eine Sache menschlicher Willkühr sey, indem er sie in allen Beziehungen auf Christus zurückführt. Sie hat ihren Grund an dem ewigen Willen Gottes in Christo, und dessen in Christo geschehener Vollzug ist die uns widerfahrene Gnade

---

[991]) gegen Steiger z. d. St. S. 238.

(1, 3—14); sie hat ihren Anfang in der Auferweckung und Erhöhung Christi (1, 15—23), mit welcher Gemeinschaft zu haben unsere Heiligkeit ist (2, 1—10); sie hat endlich ihre Einheit, in welcher der Gegensatz von Beschneidung und Vorhaut aufgehört hat, in Christi Person und Werk (2, 11—22). Ohne ihn sind sie dem Gemeinwesen des Heils fremd gewesen, in ihm sind sie ihm zugehörig geworden. Denn so steht 2, 13 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dem vorhergegangenen χωρὶς Χριστοῦ gegenüber, wobei es das eine Mal nicht χωρὶς Χριστοῦ Ἰησοῦ und das andere Mal nicht ἐν Χριστῷ ohne Ἰησοῦ heißt, weil vordem ihre Gemeinschaft mit Christo Gemeinschaft mit dem noch nicht menschgewordenen gewesen wäre, nun aber der in der Person Jesu erschienene es ist, in welchem sie dem Gemeinwesen Gottes zugehörig geworden sind[992]). Darum darf uns aber dieser Gegensatz doch nicht verleiten, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ so zu verstehen, als ob ihr Eintritt in die Gemeinschaft Christi Jesu von ihrem Eingange in das Gemeinwesen Gottes unterschieden, der erstere als die Voraussetzung des letztern gedacht wäre[993]). Vielmehr ganz abgesehen von dem Herzukommen der einzelnen Heiden, damit, daß Christus Jesus vorhanden ist, oder näher, damit daß der Mittler des Heils — denn τοῦ Χριστοῦ heißt es dieß Mal — sein Leben im gewaltsamen Tode verströmt hat, ist es geschehen, daß die Völkerwelt und zwar als solche dem Heilsgemeinwesen zugehörig geworden ist[994]). Denn ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ besagt näher, wie das geschehen, von dem gesagt ist, daß es in Christo Jesu geschehen sey; daher man besser hinter ἐγγύς ein Komma setzt, als hinter ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Wenn nun der Apostel in V. 14—16 ausführt, was er mit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, näher aber mit ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ angedeutet hat; so liegt in dem Satze αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν der Ton offenbar auf dem Subjekte und nicht auf dem Prädikate[995]). Nur freilich nicht so, als hieße es, Er und kein Anderer[996]); sondern Er ist unser Friede, nicht haben wir Friede gemacht. Er ist aber unser Friede, nicht hat er blos Frieden gemacht[997]), oder macht

[992]) gegen Meyer z. Eph. 2, 13. [993]) gegen Calvin u. Harleß z. d. St. [994]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [995]) gegen de Wette. [996]) so Meyer. [997]) s. dagegen Bengel z. d. St.

ihn[998]), und unser Friede ist er, nicht blos die Ursache oder der Grund unsers Friedens[999]). Wenn de Wette fragt, wie denn bei klarem Denken Christus unser Friede genannt werden könne, da doch Friede ein Zustand sey; so erwiedern wir, Friede, wie der Apostel ihn meint, ist kein Zustand, sondern ein Gut, und Christus wie unser Gut überhaupt, so auch dieses Gut persönlich. Es thut aber Noth, den Begriff von εἰρήνη genauer zu bestimmen. Mögen wir zu diesem Behufe das hebräische שָׁלוֹם vergleichen, oder der Ableitung des griechischen Worts nachgehen, welche uns auf εἴρω[1000]) und ἶρις der Kreis zurückführt, wovon εἴρην der in den Ring Aufgenommene herkommt; immer gewinnen wir den Begriff einer Einheit, welche Völligkeit und Gleichmaß nach innen, Geschlossenheit nach außen ist. Solche in sich gleichstimmige und völlige, nach außen geschlossene und gesicherte Einheit hat jeder Christ und hat die Christenheit damit, daß er, daß sie in Christo beschlossen ist. So gewiß es also Christus persönlich ist, in welchem wir zu Gott und der Welt in Verhältniß stehen, so gewiß kann von ihm gesagt werden, er ist unser Friede.

Der Apostel redet aber von der Christenheit, wenn er sagt ἡ εἰρήνη ἡμῶν: wornach sich von selbst versteht, daß er nicht blos sagen will, Christus mache die vorher geschiedenen Juden und Heiden unter sich einträchtig[1]); sondern von derjenigen gleichstimmigen Völligkeit, welche der Christenheit eignet, also von ihrer εἰρήνη vor Allem im Verhältnisse zu Gott und nur so innerhalb ihrer selbst heißt es, daß Er dieselbe sey[2]). Wie ja auch der vorhergehende Satz keineswegs besagt, daß Christus die verachteten Heiden und die sich viel dünkenden Beschnittenen unter sich geeinigt habe[3]), sondern daß die zuvor dem Gemeinwesen Gottes fremden Heiden demselben in Christo Jesu zugehörig geworden sind: was durch den Satz, daß die Christenheit ihre einheitliche Geschlossenheit und Völligkeit an der Person Christi habe, seine richtige Begründung erhält, und sich mit der Hervorhebung des Subjekts dieses Satzes, der Betonung von

---

[998]) so noch Baumgarten-Crusius. [999]) gegen de Wette z. d. St., Wilke d. neutest. Rhetorik S. 77. [1000]) vgl. z. B. Hesiodi Theog. V. 804.
[1]) Meyer, de Wette u. A. [2]) Harleß z. d. St. [3]) so de Wette.

αὐτός nicht nur verträgt, sondern sie fordert. Dann wird aber auch das folgende ὁ ποιήσας nicht Apposition zum Prädikate ἡ εἰρήνη ἡμῶν seyn, wie man es gewöhnlich nimmt, sondern zum Subjekte αὐτός. Nicht wie er unser Friede geworden[4]), besagt die Apposition, sondern was das heißt, daß Er es ist. Da liegt dann das Gewicht des Gedankens nicht darauf, daß er das Beiderseitige zu Einem gemacht, sondern darauf, wie er dieß gethan hat; nämlich auf solche Weise hat er es gethan, daß damit die Absicht erreicht wurde, die zwei zu Einem neuen Menschen zu machen, die Beiderseitigen in Einem Leibe Gotte wieder zuzueignen.

Er ist unser Friede, Er, welcher das Beiderseitige zu Einem gemacht und die Mittelwand des Zauns abgebrochen hat, indem er die Feindschaft in seinem Fleische, das Gebotegesetz in Satzungen zu nichte machte. Daß ich so abtheile und verbinde, wird sich zunächst durch die Erklärung des Ausdrucks τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ rechtfertigen. Nachdem wir wissen, daß τὰ ἀμφότερα nicht sowohl Juden und Nichtjuden bezeichnet, als vielmehr, was bis dahin innerhalb und was außerhalb des Gemeinwesens Gottes sich befunden hat; so können wir unter dem μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ nicht mehr etwas verstehen, was den Juden und Heiden gemeinsam gewesen wäre, wie etwa die gleiche Feindschaft Beider gegen Gott[5]), oder ihre gegenseitige Feindschaft gegen einander[6]), sondern ὁ φραγμός ist die Umfriedigung des bisherigen Gemeinwesens Gottes. Daß damit das Gesetz gemeint sey[7]), hat nur dann eine gewisse Wahrheit, wenn man ὁ φραγμός und τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ wohl unterscheidet, anstatt, wie gewöhnlich geschieht, letzteres nur für eine Erweiterung des Bildes zu achten, welches der Ausdruck ὁ φραγμός bietet. Ein Gemeinwesen ist ein geschlossenes Ganzes, daher die Vergleichung mit einem eingefriedigten Grundstücke. Insofern nun das alttestamentliche Gemeinwesen Gottes ein geschlossenes war, kann es umfriedigt heißen, seinen φραγμός haben[8]). Insofern es aber mit Anderm außer ihm zusammengränzte, war es hiegegen abge=

---

[4]) Meyer z. d. St. [5]) so Harleß z. d. St. S. 221. [6]) so z. B. Rückert, Matthies, Meyer. [7]) s. z. B. de Wette. [8]) vgl. z. B. Ps. 80, 13; Jes. 5, 5.

schlossen durch eine Zwischenwand: an dieser Stelle ward sein φραγμός zum μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ. Genau genommen, ist nun das Gesetz weder das eine, noch das andere, sondern Abbruch der Zwischenwand des Zauns ist ein bildlicher Ausdruck für Aufhebung der Abgeschlossenheit des alttestamentlichen Gemeinwesens, ohne daß damit die Geschlossenheit des Gemeinwesens Gottes aufhört, indem nicht der Zaun, sondern nur des Zaunes Zwischenwand abgebrochen wird.

Es kann keine Rede mehr davon seyn, τὴν ἔχθραν für Apposition zu τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ zu nehmen, weder so, daß letzteres eine vorläufige Bezeichnung der ἔχθρα[9]), noch so, daß ersteres eine Bezeichnung des Gesetzes ist[10]), und dieß wiederum weder so, daß ἔχθρα unmöglicher Weise Ursache der Feindschaft hieße, noch so, daß die durch das Gesetz bewirkte Feindschaft unmögliche Apposition zu μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ wäre. Τὴν ἔχθραν, wie das ihm gleichlaufende τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν, hängt von καταργήσας ab, ersteres dem ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν, letzteres dem λύειν τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ entsprechend. Dann ist aber ἡ ἔχθρα wieder nicht Feindschaft der Juden und Heiden gegen Gott[11]), aber auch nicht nationale Feindschaft der Juden und Heiden gegen einander[12]), sondern dasjenige feindliche Verhältniß, welches zwischen den innerhalb und den außerhalb des Gemeinwesens Gottes Befindlichen dadurch bestand, daß die Letzteren demselben fremd waren. Ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ hießen vorher die Heiden, ἀπηλλοτριωμένος aber und ἐχθρός sind, wie man Kol. 1, 21 sehen kann, nahe verwandte Begriffe. Dieses durch die Fremdheit der Heiden gegen das Gemeinwesen Gottes gegebene Verhältniß der Feindschaft hat Christus in seinem Fleische aufgehoben. Nicht durch sein Fleisch, wofür uns die Berufung auf Kol. 1, 22 keine Rechtfertigung mehr ist. Die Fälle ausgenommen, in welchen ἐν das Werkzeug anfügt, mittelst dessen, oder den Bereich, in welchem Etwas geschieht, kann ein Verbum des Vernichtens oder Verderbens oder des Bewahrens und Herstellens in der Weise mit ἐν verbunden werden, daß damit bezeichnet ist, in und mit was Etwas bewahrt oder verderbt, hergestellt

---

[9]) so z. B. Rückert, Meyer. [10]) so z. B. Harleß, de Wette. [11]) so z. B. Harleß. [12]) so z. B. Rückert, Matthies, Meyer.

oder vernichtet wird. So Eph. 4, 3 τηρεῖν τι ἔν τινι, so hier καταργεῖν τι ἔν τινι. Damit, daß Christus sein Fleisch hat zu nichte werden lassen, hat er jenes Verhältniß der Feindschaft aufgehoben [13]). Denn seinem Fleische nach war er Israelite und unter das Gesetz gethan, dem Volke zugehörig, welches um seiner religionsgesetzlichen Besonderheit willen den Heiden ein Gräuel, und durch dieselbe gegen die Heiden abgeschieden war. Als er sein Fleischesleben abthat, machte er damit die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft von der Annahme der religionsgesetzlichen Volkseigenthümlichkeit Israel's unabhängig, zugleich aber auch die Theilnahme an dieser volksthümlichen Besonderheit gleichgültig für die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen Gottes. So hat er, indem sein Fleisch, die Feindschaft zu nichte gemacht, diese aber nicht, ohne auch das Gebotegesetz.

Daß er das letztere nicht durch δόγματα außer Kraft gesetzt hat, daß also ἐν auch vor δόγμασιν nicht zur Bezeichnung des Mittels dient, wissen wir bereits. Wer dieß einsieht, verbindet entweder τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν [14]) zu einem Begriffe, oder nimmt ἐν δόγμασιν für nähere Bestimmung der Seite, von welcher, der Beziehung, in welcher Christus das Gesetz außer Kraft gesetzt hat [15]). Ersteres geht nicht an, da es entweder τὸν oder τῶν ἐν δόγμασιν heißen müßte, indem ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ein in sich vollständiger, keiner Ergänzung bedürftiger, sondern nur einer eigenschaftlichen Bestimmung fähiger Begriff ist. Gegen die andere Erklärung wird mit Recht eingewendet, daß es heißen müßte ἐν τοῖς δόγμασιν oder ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ [16]), mit Unrecht, weil dem Zusammenhange entgegen, daß sich die Aufhebung des Gesetzes, von welcher hier die Rede sey, zunächst auf die richtende und verdammende Seite desselben beziehe [17]). Statt des Letztern ist vielmehr zu sagen, daß ἐν δόγμασιν entweder oder τῶν ἐντολῶν entbehrlich, die Verbindung von beidem unleidlich wäre, indem zwar das Gesetz eine Seite hat, hinsichtlich welcher es nicht außer Kraft tritt, keineswegs aber das Gebotegesetz,

---

[13]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [14]) so z. B. Rückert, Matthies, Meyer, de Wette, Baumgarten-Crusius z. d. St., Winer Gramm. S. 249 (früher anders). [15]) so Harleß S. 232, Olshausen S. 197 z. d. St. [16]) vgl. Winer a. a. O. [17]) de Wette z. d. St.

das Gesetz als Summe einzelner Satzungen. Alle berechtigte Ausstellung fällt aber hinweg, wenn wir ἐν δόγμασιν in derselben Weise, wie ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ nähere Bestimmung zu καταργήσας seyn lassen. Damit nämlich, daß Christus Satzungen überhaupt aufhören machte, hat er das Gebotegesetz des alttestamentlichen Gemeinwesens Gottes außer Kraft und Geltung gebracht. An ihn zu glauben ist das Gesetz der neutestamentlichen Gemeinde. Damit hört alle Geltung von Satzungen auf, und also auch die Geltung des alttestamentlichen Gebotegesetzes.

Gerade auf der Art und Weise liegt der Nachdruck, wie Christus das καταργεῖν τὴν ἔχθραν, das καταργεῖν τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ausgerichtet hat, auf ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und ἐν δόγμασιν liegt er, als wodurch die Absicht erfüllt worden ist, mit welcher er dasselbe laut dem folgenden Absichtssatze ausgerichtet hat. Denn dieses ἵνα auf ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν zurückzubeziehen[18]), entbehrt alles Grundes. Die zwiefache Absicht entspricht dem zwiefachen καταργεῖν, nämlich ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον entspricht dem καταργήσας τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und also entfernter dem ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν, und ἵνα ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ entspricht dem καταργήσας τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν und entfernter dem λύσας τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ. Christus wollte die Zwei zu Einem neuen Menschen machen, hiemit Friede stiftend: dieß ist das Eine. Es heißt nicht ποιήσας, sondern ποιῶν εἰρήνην, was weder daraus zu erklären ist, daß es mit κτίζειν gleichzeitige[19]), noch daraus, daß es eine fortgehende[20]) Handlung sey — das Erstere hinderte ja den Aorist nicht[21]), das Andere ist sachlich falsch —, aber eben so wenig darauf führt, ποιῶν εἰρήνην für Aussage einer Eigenschaft Christi als des persönlichen Friedens zu nehmen[22]). Hieße es ποιήσας, so würde der Apostel das Friedestiften als dasjenige bezeichnen, wodurch die Zwei zu Einem neuen Menschen wurden. Er will aber vielmehr umgekehrt die Schaffung der Zwei zu dem Einen Neuen als Friedestiftung bezeichnen. Also nicht ποιήσας εἰρήνην, dadurch daß er Friede machte,

---

18) so Harleß S. 235. 19) Meyer z. d. St. 20) de Wette z. d. St. 21) vgl. Meyer selbst z. Eph. 1, 9. 22) Harleß, Olshausen z. d. St.

sondern ποιῶν εἰρήνην, hiemit Friede schaffend. Auf welche Weise Christus Friede machte, will der Apostel sagen. Er hat nämlich nicht die Zwei nur als zwei Parteien friedlich geeinigt, wobei sie zwei blieben, wie vorher, und das blieben, was sie zuvor gewesen, ausgenommen daß sie sich von nun an vertrugen. Zur Einheit einer neuen Menschheit schuf er sie nun in ihm, in ihm selbst, als er sein Fleischesleben dahingab, um ein neues wiederzunehmen, hiemit einen Frieden stiftend, welcher in seiner Person selbst ein für alle Mal gegeben ist.

Zum andern war seine Absicht, die Beiderseitigen in Einem Leibe Gotte wiederzuzuwenden, indem er durch das Kreuz die Feindschaft tödtete in ihm selbst. Τοὺς δύο schreibt der Apostel, wo er die gespaltene Menschheit bezeichnet, τοὺς ἀμφοτέρους, wo er ihre unverwirklichte Zusammengehörigkeit im Auge hat. Die Aufhebung jener Gespaltenheit geschieht durch die Umschaffung, die Verwirklichung dieser Zusammengehörigkeit durch die Herstellung der Gottesgemeinschaft. Die Person Christi ist es, in welcher die Menschheit neu, somit aber auch Eine wird; der Leib Christi ist es, in welchem sie zur Gottesgemeinschaft wiederhergebracht, somit aber Ein Ganzes wird. Viele Ausleger verstehen freilich unter ἓν σῶμα dieses einheitliche Ganze selbst, in welches geeinigt Juden und Heiden Gotte wiederhergebracht werden[23]). Aber sie müssen dann entweder ἐν ἑνὶ σώματι proleptisch fassen, daß es eine Wirkung des ἀποκαταλλάσσειν bezeichnet[24]), oder ἀποκτείνας für eine dem ἀποκαταλλάσσειν vorhergängige Handlung nehmen[25]): jenes, wenn sie ἀποκαταλλάσσειν τῷ θεῷ von der ein für alle Male geschehenen That, dieses, wenn sie es von dem nachfolgenden Thun Christi verstehen. Andererseits müssen wir uns dagegen verwahren, daß man nicht ἀποκαταλλάσσειν τῷ θεῷ übersetze „mit Gott versöhnen." Was zu Kol. 1, 20 bemerkt worden, gilt auch hier; nur daß es nicht heißt εἰς τὸν θεόν, sondern τῷ θεῷ, weil nicht das Wohin dem Woher entgegensteht, sondern die Zugehörigkeit der Gemeinschaft bisheriger Entfremdung.

---

[23]) so unter den Neueren z. B. Olshausen, Meyer, de Wette, Baumgarten-Crusius. [24]) so z. B. de Wette. [25]) so z. B. Meyer.

Die Wiederherstellung in die Gottesgemeinschaft ist nun hier so wenig, als Kol. 1, 21—22, die an den Einzelnen sich verwirklichende, sondern die in Christo ein für alle Mal vollbrachte. Dieß beweist der Beisatz διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ, mit welchem wir wiederum in Kol. 1, 20 den zu ἀποκαταλλάξαι hinzutretenden Satz εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ vergleichen. Warum es aber nicht ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ, sondern ἐν ἑνὶ σώματι heißt, erklärt sich bei unserm Verständnisse des ἀποκαταλλάσσειν so von selbst, daß Niemand mehr eine unwürdige Spielerei darin finden, oder auf die Frage kommen wird, wie man denn hätte denken können, Christus habe mehr als einen Leib gehabt[26]). Die zuvor, die Einen innerhalb, die Anderen außerhalb des gesetzlichen Gemeinwesens Gottes gewesen, hat Christus, Beide in Einem Leibe, in die Gottesgemeinschaft herstellen wollen: nicht durch Einen Leib, daß es eben so richtig δι' ἑνὸς σώματος heißen könnte, sondern wieder ähnlich, wie Kol. 1, 23, wo ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ neben διὰ τοῦ θανάτου mit ἀποκαταλλάσσειν verbunden steht; nur daß es sich dieß Mal nicht um seine Leidensfähigkeit handelt, sondern um die Einheit dessen, worin Beide, die Fernen und die Nahen, ein für alle Mal Gotte wiederhergebracht, aus der Entfremdung in die Gemeinschaft Gottes hergestellt worden sind. Nicht im Gegensatze zu mehreren Leibern Christi, sondern in Beziehung auf τοὺς ἀμφοτέρους schreibt Paulus ἓν σῶμα[27]). Denn nichts anderes, als der Leib, in welchem ihre Wiederherbringung in die Gemeinschaft Gottes ein für alle Mal geschehen ist, bildet die Einheit, in welcher sie eins werden. Sie haben sich nicht in ein neu von ihnen gebildetes, durch neue Satzungen hergestelltes Gemeinwesen zusammengethan, sondern Christus hat seinen Leib zu ihrer in der gleichen Gottesgemeinschaft sie zusammenschließenden Einheit gemacht. Denn es ist derselbe Leib für Beide, in welchem er sie zur Friedensgemeinschaft mit Gott wiederhergestellt hat.

Womit er dies ausgerichtet, sagen die Worte διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ. Denn διὰ τοῦ σταυροῦ gehört sicherlich nicht zum Vorhergehenden, wo es τῷ θεῷ um die ihm

---

[26]) so Meyer, de Wette. [27]) vgl. Harleß z. d. St.

gegenüber dem ἀποκαταλλάξῃ gebührende letzte Stelle im Satze bringt, während es sich dem Folgenden um so bequemer anschließt, als das ἀποκτείνας ein Mittel fordert, durch welches es geschehen, und nicht die Thatsache, daß Christus, sondern die Art und Weise, wie Christus die Feindschaft getödtet hat, hervorgehoben seyn will[28]. Die Feindschaft, welche der Apostel hier meint, kann nicht dieselbe seyn, wie oben. Dort bestimmte sie sich durch die Beziehung auf ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν, hier bestimmt sie sich durch die Beziehung auf ἀποκαταλλάξῃ τῷ θεῷ. Sie ist also nicht die Feindschaft der Juden und Heiden gegen einander[29], auch nicht mit ihrer gleichen Feindschaft gegen Gott zusammen[30], sondern nur die letztere allein[31], so zwar, daß nicht das feindliche Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, sondern wie Kol. 1, 21 im gleichen Zusammenhange, die Feindschaft der Menschen gegen Gott gemeint ist. Diese Feindschaft hat Christus getödtet durch das Kreuz, getödtet in dem Leibe, in welchem er die Beiden Gotte wiederherzugewendet hat[32]. Denn nachdem διὰ τοῦ σταυροῦ zum Folgenden gehört, bezieht sich ἐν αὐτῷ auf ἓν σῶμα: ein entschiedener Gewinn gegenüber der sonstigen Beziehung desselben auf ὁ σταυρός, indem nun die Feindschaft in eben dem Leibe getödtet worden, in welchem die Wiederherzuwendung zu Gott ein für alle Mal geschehen ist.

So muß es aber seyn. Der gekreuzigte Leib Christi ist der Ort, wo die Feindschaft gegen Gott ihr Ende, die Friedensgemeinschaft mit ihm ihren Anfang hat. Damit, daß er den Tod des Verbrechers sich hat widerfahren lassen, hat er, nicht die Sünde der Menschheit gesühnt, oder das verurtheilende Gesetz entkräftet[33] — denn davon handelt diese Stelle nicht, und davon hieße es auch nicht ἀποκτείνας —, sondern indem er seinen Leib tödten ließ — denn ἐν αὐτῷ ist wie oben ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ gemeint —, hat er dem bisherigen sündigen Verhalten der Menschheit gegen Gott ein Ende gemacht. Sein Widerfahrniß ist eine Leistung, durch welche er nicht blos das Verhältniß Gottes zur

---

[28]) so Tertullianus adv. Marc. V. 17. [29]) so z. B. de Wette, Meyer. [30]) so z. B. Holzhausen, Matthies. [31]) so z. B. Harleß, Baumgarten-Crusius. [32]) so Tertullianus a. a. O. u. Bengel z. d. St. [33]) Harleß z. d. St.

Menschheit, sondern auch das Verhalten der Menschheit zu Gott ein für alle Mal gewandelt hat, indem sein bis in den Kreuzestod bewährter Gehorsam der entscheidende Abschluß des bisherigen und der entscheidende Anfang eines neuen ist. Was Röm. 5, 12 ff. von dem Gehorsam Christi überhaupt im Gegensatze zu der Anfangsthat Adam's gesagt ist, Gleiches ist hier insonderheit von seinem Leidensgehorsam gesagt. Nur bei dieser Auffassung entspricht das *ἀποκτείνειν τὴν ἔχθραν* an dieser von der Feindschaft der Menschen gegen Gott handelnden Stelle dem *καταργεῖν τὴν ἔχθραν* im 15. Verse, wo von der Feindschaft der Heiden gegen das israelitische Gemeinwesen Gottes die Rede war. Denn es ist nun nicht mehr zu besorgen, daß Paulus in diesem ganzen Abschnitte nur immer wieder dasselbe sage[34]). Er spricht weder blos von der Versöhnung der Juden und Heiden unter sich, noch blos von der Versöhnung der Menschen mit Gott. Ja er spricht von Versöhnung, wenn man es mit diesem Worte genau nimmt, überhaupt gar nicht; sondern erinnert daran, daß Christus dem Gegensatze zwischen der innerhalb und der außerhalb des heiligen Gemeinwesens befindlichen Menschheit in der Weise ein Ende gemacht hat, daß er durch die That seines Widerfahrnisses die gesammte, bis dahin gespaltene Menschheit einen neuen Anfang ihres Bestands und ihres vordem feindlichen Verhaltens gegen Gott gewinnen ließ: wornach es sich bestätigt, daß der ganze Abschnitt V. 14—16 nur dasjenige, was im 13. Verse mit den Worten *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* gesagt ist, auseinanderzubreiten dient.

Wir können nun in Bezug auf die Briefe an die Kolosser und Epheser dasselbe wiederholen, was wir oben in Bezug auf die Briefe an die Galater und Römer gesagt haben, daß es zum Verständnisse dessen, was sie von der Bedeutung des Todes Christi aussagen, keines Weitern bedarf, als was uns die Geschichte seines Leidens und Sterbens gelehrt hat. Von einem Ersatze für die unendliche Beleidigung Gottes, welcher nur im Tode seines Sohnes bestehen konnte, von einer der Strafgerechtigkeit Gottes nur auf diese Weise zu leistenden Genugthuung haben wir Nichts, wohl aber Vieles gelesen, was hierin nicht enthalten wäre. In unserer Aussage von

[34]) Olshausen z. d. St. S. 200.

der Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi ist es alles enthalten. Denn wir sagen, daß mit der schlüßlichen Bewährung der Gemeinschaft Gottes und Christi, welche in Christi durch die Gottfeindschaft verhängtem Widerfahrnisse geschehen ist, die Herstellung eines in seiner Person verwirklichten Verhältnisses Gottes und der Menschheit ihren Abschluß gefunden hat, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt ist. Damit hört die Menschheit nicht nur auf, in Schuldhaft zu seyn, sondern alles das ist nun abgethan, was im Gefolge der Sünde eingetreten ist, das fordernde Gesetz Israel's, die Abscheidung der außerisraelitischen Völkerwelt von der Gemeinde Gottes, das gottfeindliche Verhältniß und Verhalten der Menschheit zu Gott. Daß Christus, um dieß zu beschaffen, sein Leben in schmachvollen Tod dahingegeben, nicht aber, daß Gott, um die Sünde vergeben zu können, den Tod seines Sohnes gefordert habe, besagen die oben erörterten Schriftstellen. Wir finden immer nur, welches Aeußerste Gott und Christus es sich hat kosten lassen, und nicht, daß Gott dasselbe der Menschheit oder Christo oder sich selbst zur Bedingung seiner Gnade gemacht hat. Es hat nicht anders kommen können, als daß es diesen Ausgang mit Christo nahm, und sein Heilswerk wäre ohne denselben nicht, was es ist, aber nicht weil Gott nur um diesen Preis die Sünde vergeben konnte, sondern weil die Sünde auch dieses Aeußerste, was der Welt zu Gute geschehen konnte, Gotte abforderte.

Wenn wir den Brief an die Hebräer abrechnen, haben wir keine Aussprüche des Apostels Paulus mehr übrig, in welchen er so ausdrücklich von der Bedeutung des Todes Christi spräche. Im Briefe an die Philipper gar nicht. Eben so wenig im zweiten Briefe an Timotheus, und im Briefe an Titus nicht weiter, als daß Erlösung von aller Ungerechtigkeit und Herstellung einer reinen Gemeinde als der Zweck benannt wird, zu welchem sich Christus Jesus dargegeben[35]). Auch daß er 1 Tim. 2, 6 von dem einigen Mittler Gottes und der Menschen sagt, er habe sich gegeben ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, bedarf schwerlich einer eigenen Besprechung: es wird genügen, auf die Erklärung des Ausspruchs Jesu Matth. 20, 28 zurück-

[35]) Tit. 2, 14; vgl. Eph. 5, 25 – 26.

zuweisen. Nur Eph. 5, 2 ziehen wir noch in Betracht, weil hier ein Ausdruck gebraucht ist, welcher uns bis jetzt noch nicht vorgekommen ist, desto mehr aber im Briefe an die Hebräer zur Bezeichnung des Todes Christi dient.

Vergebt euch unter einander, ruft dort der Apostel seinen Lesern zu, wie Gott euch vergeben hat, und wandelt in Liebe, wie Christus euch geliebt hat. Und um zu erinnern, wie groß die Liebesthat Christi gewesen, fügt er hinzu, παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν, τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Als eine Selbstopferung bezeichnet er also hier die Selbsthingabe Christi. Sollte nun hierdurch ὑπέρ einen durch ἀντί auszudrückenden Sinn der Stellvertretung bekommen[36]? Dem könnte doch nur dann so seyn, wenn der herkömmliche Satz richtig wäre, daß derjenige, welcher als Opfer für Andere leidet, nur in so fern zu leiden komme, als er an die Stelle der Anderen trete. Aber die Erörterung des Opfers hat uns anders gelehrt. Der Opfernde läßt nicht sein Opferthier erleiden, was er selbst erleiden sollte, sondern Gotte bringt er dieses Gut dar, und für den Zweck dieser Leistung tödtet er es. Denn das Opfer ist Ausdruck der Frömmigkeit, wie dieselbe durch das Bewußtseyn der Sünde einerseits und andererseits durch das Wissen um die Willigkeit Gottes, Sünde zu vergeben und Güte zu erweisen, gestaltet ist. Als Ausdruck der Frömmigkeit überhaupt ist es προςφορα, als Ausdruck der so gestalteten Frömmigkeit θυσία. Beides verbindet denn auch der Apostel, indem er von Christo sagt, er habe sich selbst für uns als Opfer dargegeben. Dieß heißt aber dann nicht, er habe sich dargegeben, das zu leiden, was wir hätten leiden sollen, sondern er habe das Verhältniß der sündigen Menschheit zu Gott mit einer in ihm selbst bestehenden Leistung bethätigt. Weder als Opfernder noch als Opfer vertritt er unsere Stelle, sondern eine mittlerische Leistung ist seine Selbsthingabe.

Es leuchtet ein, daß hiemit mehr gesagt ist, als wenn es blos hieße παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν. Kann ja doch der Menschheit nichts zu Gute geschehen, was ihr so werth wäre, wie eine Bethätigung ihres durch die Sünde bedingten Verhältnisses zu Gott, durch

[36]) vgl. Harleß z. d. St. S. 450.

welche dasselbe ein Gnadenverhältniß wird. Daß es dieß geworden, besagt der Zusatz τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Denn τῷ θεῷ zum Vorhergehenden zu nehmen[37]), ist schlechthin unmöglich, da man weder sagt noch sagen kann „ein Opfer Gotte überliefern." Παραδίδωμι ist ein wesentlich anderer Begriff, als προςφέρω: es heißt, Jemanden etwas in seine Gewalt, zu beliebigem Gebrauche dahingeben. Daß τῷ θεῷ nicht hinter, sondern vor εἰς ὀσμὴν εὐωδίας steht, kommt lediglich daher, weil es hervorgehoben seyn will, indem das, was Christi Liebe für uns gethan, durch Bezeichnung des Werths, welchen es bei Gott hatte, erst seine volle Bedeutung bekommt. Seine Selbsthingabe in das Widerfahrniß des Todesleidens ist nicht blos überhaupt eine Opferleistung, sie ist eine Gott wohlgefällige Opferleistung gewesen, und hat bewirkt, was sie bewirken wollte. Unläugbar und selbstverständlich bezieht sich der Ausdruck לְרֵיחַ נִיחֹחַ auf das im Dufte zu Gott kommende Opfer. Daß derselbe vorzugsweise vom Ganzopfer vorkommt, ist freilich richtig; aber er wird überhaupt von allem Geopferten gebraucht, welches verbrannt wurde. Wenn man deswegen läugnet, daß das Opfer Christi hier als Sündopfer gedacht sey[38]), so ist dieß eben so unrichtig, wie wenn man es ausschließlich als Sündopfer gedacht wissen will[39]). Die Ausleger nehmen Sündopfer und Sühnopfer für einen und denselben Begriff, und lassen entweder nicht zu, daß Christi Opfer hier Sühnopfer sey, weil es nicht als Sündopfer bezeichnet werde, oder behaupten, daß es Sündopfer sey, weil es Sühnopfer seyn müsse. Aber alles blutige Opfer war sühnend, und auch vom Sündopfer wurden die Fettstücke verbrannt. Denn wer Gnade und Güte Gottes begehrte, brachte sein Opfer sündebewußt; und wer seine Sünde ungeschehen machen wollte, begehrte zugleich, daß Gott sich ihm gnädig zuwende. Geschah nun ein Opfer dem Gesetze, oder ein vorgesetzliches dem Verhältnisse des Opfernden zu Gott entsprechend, so war seine Darbringung zu Gott im Feuer Gotte wohlgefällig. Eben so das Opfer Christi, welches er nicht für Einzelne und Einzelnes, sondern für die Menschheit und ihr Gesammtverhältniß zu Gott dar-

---

[37]) so z. B. Meyer, de Wette. [38]) s. z. B. Rückert z. d. St.; Usteri Entwicklg des paul. Lehrb. S. 113. [39]) so z. B. Harleß z. d. St.

gebracht hat. Es hat die Sünde so gewiß ungeschehen gemacht, als es dem Verhältnisse der Menschheit zu Gott entsprochen hat. Aber nicht dieß ist hier gesagt, sondern nur daß es geeignet gewesen, der Menschheit einen gnädigen Gott zu gewinnen. Der Apostel beschränkt sich hierauf, weil er uns sagen will, daß unsere Selbsthingabe aus Liebe zu den Brüdern Gotte auch wohlgefälliges Opfer seyn wird, nur daß wir nicht, wie Christus, Anderen, sondern uns selbst einen gnädigen Gott gewinnen. So kommt es, daß wir hier eine Aussage über den Opfertod Christi haben, welche in jeder Beziehung die andere Seite bildet zu jener im Briefe an die Römer *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Es sind dieß, da 1 Kor. 5, 7 nicht das Opfer, sondern das Passa nennt, die einzigen Stellen in den bisher in Betracht genommenen paulinischen Briefen, in welchen das Todesleiden Christi ausdrücklich als ein Thun oder Leiden der Opferung vorgestellt wird, als ein Leiden Röm. 3, 25, als ein Thun Eph. 5, 2. Schwerlich dürfte es hiernach zu rechtfertigen seyn, daß man die Bedeutung des Todes Christi so ausschließlich aus der Bedeutung des Opfers entnimmt; vollends aber ist es übel gethan, wenn man zuerst die Frage stellt, wessen es bedurft habe, die Menschheit mit Gott zu versöhnen, und je nach dem man diese Frage beantwortet, dem Opfer eine beliebige Bedeutung gibt, um diese dann wieder auf den Opfertod Christi zu übertragen[40]).

Erst im Briefe an die Hebräer finden wir Christi Leiden und Sterben fast ausschließlich als priesterliches oder hohepriesterliches Opfer vorgestellt. Obgleich ich nun selbst so eben daran erinnert habe, wie wenig dieß sonst in den paulinischen Briefen geschieht; so nenne ich es darum doch nicht weniger ungeschickt, wenn man um deß willen jenen Brief für nicht paulinisch halten will, etwa gar, weil mit dem Begriffe des Hohepriesterthums Christi etwas gegeben sey, was über die Unbestimmtheit hinausgehe, welche Paulus über die versöhnende Wirkung des Todes Jesu wohlweislich beobachte[41]). Es wird sich leicht zeigen lassen, daß der Verfasser nicht eine absonderliche Lehre von dem Hohepriesterthum Christi mitbringt, sondern

---

[40]) so z. B. Ebrard d. Br. an d. Hebr. S. 329. [41]) de Wette in d. Einleitg z. d. Br. an d. Hebr. S. 128.

eben dasselbe, was wir bisher von der Bedeutung des Todes Christi ausgesagt gefunden haben, durch den Zweck seines Sendschreibens veranlaßt in diese Gestalt bringt.

Ich habe schon früher[42]) bemerkt, daß der Verfasser sein Sendschreiben, welches jüdische Christen gegen die Gefahr, am Christenthum irre zu werden, verwahren soll, mit einer Periode beginnt, in welcher bereits der wesentliche Inhalt der ganzen Zuschrift enthalten ist. Was das heißen will, daß sich der Mittler der neutestamentlichen Wortoffenbarung, welcher der Sohn und Mittler der Weltschöpfung ist, nach vollbrachter Wegreinigung der Sünden zur Rechten Gottes gesetzt hat, dieß wird er zu dem Ende ausführen, damit sich seine judenchristlichen Leser an der Größe des in diesen Thatsachen enthaltenen Heils gegen die Anfechtung stärken, welche ihnen theils die Vergleichung der drangvollen Gegenwart mit den herrlichen Verheißungen der Schrift, theils die Ausschließung aus der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks bereitet. Er beginnt sein Geschäft mit der Darlegung, was es erstlich um den Mittler der neutestamentlichen Wortoffenbarung ist, welcher, nunmehr über Alles erhöht, zu ewiger Herrschaft über Alles wiederkehren wird, inzwischen aber mit Gott thront und waltet, und was es zweitens um sein zuvor geschehenes Leiden und Sterben ist, in welchem das Heil unserer zukünftigen Herrlichkeit angefangen hat sich zu verwirklichen. Um die Herrlichkeit der Gemeinde Gottes handelte es sich hier, welche von den Propheten Israel's in Aussicht gestellt und von der Offenbarung des Heilands zu erwarten gewesen war. Daher wird das Heil, dessen Verkündigung jetzt geschehen ist und fortwährend geschieht, als Herrschaft über die zukünftige Welt bezeichnet, demselben das Leid des Todes, welchem der Mensch von Natur unterliegt, gegenübergestellt, und gezeigt, wie jenes Heil, wenn es dem Menschen zukommen sollte, weil derselbe dem Tode unterliegt, damit habe anheben müssen, sich zu verwirklichen, daß der Anfänger der neuen Menschheit einen Tod erlitt, welcher einem jeden Gliede derselben zu Gute käme. Um des Todes willen, heißt es 2, 9, ist Jesus mit der Berufsherrlichkeit und Berufsehre gekrönt, welche ihm eignet, Hei=

---

[42]) erste Hälfte S. 139 f.

land der Welt zu seyn, indem er als von Gott bestellter Urheber des Heils, wenn er stirbt, hiemit einen Tod erleidet, welcher einem Jeden zu Gute kommt. Für ihn ist nämlich das Todesleiden nur Durchgang zur Herrlichkeit, weil er dazu verordnet ist, daß mit ihm das Heil der Herrlichkeit für die Menschheit beginne. Ist er aber dazu bestellt, so kann es ja für Gott, um deß willen und durch welchen Alles ist, keine Sache der Nothwendigkeit, sondern nur in seiner Gnadenabsicht begründet seyn, daß er Jesum sterben und also auf dem Leidenswege zur Herrlichkeit gelangen läßt. Und so ist es denn auch. Daß er durch Leiden hindurchgegangen, hat seinen Grund darin, daß Alle Eines Geschlechts sind, der da heiligt, wie diejenigen, welche geheiligt werden: er könnte sie nicht heiligen, wenn er nicht das, woran er sie heiligt, mit ihnen theilte. Wie er nun um unsertwillen unsers Gleichen geworden mit Fleisch und Blut, so ist er auch um unsertwillen gestorben, nämlich damit er durch den Tod den zu nichte machte, welcher des Todes Macht hat, und diejenigen wiederbrächte, welche durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch in Knechtschaft waren. Mit dieser Absicht ist seine Menschwerdung geschehen.

Es war besser gethan, zu sagen, die Strenge des Gedankengangs, welcher in dem so umschriebenen Abschnitte ausgeführt werde, sey nicht recht ersichtlich[43]), als eine so zerfahrene Reihe von Zufälligkeiten, wie Bleek[44]) sie vorführt, für den Gedankengang auszugeben. Die vornehmste Ursache der Unklarheit, in welcher man sich über denselben befindet, ist die schon früher ihres Irrthums überführte Auffassung des 5. Verses, als besage er, daß dem Menschensohne, wie alle Dinge, so auch die Engel unterworfen seyen, wornach man wohl gar als den Inhalt von V. 5—18 bezeichnet, daß im Sohne der Mensch über die Engel erhöht sey[45]); während es sich vielmehr darum handelt, daß nicht Engeln oder seligen Geistern, sondern sterblichen Menschen die zukünftige Welt der Herrlichkeit zugedacht ist, daher die Verwirklichung dieses Heils damit beginnen mußte, die Menschheit aus des Todes Herrschaft zu erlösen, was

---

[43]) Tholuck Komm. z. Br. an d. Hebr. S. 181. [44]) d. Br. an d. Hebr. II. 1. S. 227 ff. [45]) Ebrard d. Br. an d. Hebr. S. 75.

wiederum mit sich brachte, daß der Weg des Heilands zur Vollendung seiner Gottessohnschaft durch Leiden hindurchging. Verkannte man diesen Inhalt der in V. 5—10 verbundenen Reihe von Sätzen, dann konnte man freilich nicht sehen, wie das γάρ des 11. Verses den in der folgenden Reihe V. 11—15 enthaltenen Gedanken an denselben anknüpft. Was der Beruf des ἁγιάζειν erfordert, fährt der Verfasser fort, Gemeinschaft der Herkunft und Natur dessen, welcher ihn üben, mit denen, an welchen er geübt werden soll, hat bei dem Heilande zu eben diesem Zwecke Statt gefunden, daß er die Menschheit, mit welcher er Fleisch und Blut gemein hatte, aus der hiemit gegebenen Herrschaft des Todes erlöste. Nicht das zeigt er, daß der Sohn Gottes, um Messias zu werden, habe Mensch werden müssen[46]), sondern daß der Heiland eben deshalb Mensch wie wir geworden, weil er sterben mußte, um uns vom Tode frei zu machen. Denn woran die jüdischen Christen sich zu ärgern in Gefahr standen, das war diejenige Lage der Christenheit, in welcher sie sich ohne Christus in der Welt befand. Es mußte ihnen daher gezeigt werden, was sie daran hatten, daß Christus durch den Tod zu Gott gekommen ist.

Der Verfasser bezeichnet das gesammte Thun des Heilands mit dem Worte ἁγιάζειν. Gehen wir von dem früher[47]) ermittelten Begriffe von קָדוֹשׁ und ἅγιος aus, daß damit der im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, sein selbst Seyende gemeint ist, so bedeutet ἁγιάζειν der Welt entnehmen und mit dem allein sein selbst seyenden Gotte zusammenbeschließen. Vermöge dieser Bedeutung paßt es eben so wohl in den Zusammenhang der vorliegenden Stelle, wo es sich um die selige Freiheit der Kinder Gottes im Gegensatze zur Knechtschaft unter dem handelt, welcher des Todes Gewalt hat, als es sonst im Gegensatze zu der in der Sünde bestehenden Abhängigkeit von dem außergöttlichen und widergöttlichen Willen gebraucht wird. Daß dabei sonderlich an den Tod Jesu gedacht ist, hat seine Richtigkeit, aber zunächst nicht, insofern derselbe um der Sünde[48]), sondern insofern er um des Todes willen geschehen ist: wie ja V. 14, wo der V. 11

---

46) Ebrard a. a. O. S. 109. 47) erste Hälfte S. 78. ff. 48) Bleek z. d. St. S. 304.

begonnene Gedanke in seinen Anfang zurückkehrt, nur davon gesagt ist, welche Wirkung Jesus in Bezug auf den Tod habe üben wollen durch den Tod. Es ist dieß eine Wirkung auf den, dessen Machtgebiet der Tod ist, den Teufel, und auf die, welche sich durch ihre Sterblichkeit in einer Knechtschaft befanden. Jener sollte vernichtigt, außer Kraft gesetzt werden durch eben das, was sein Machtgebiet ist. Denn es heißt nicht διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, sondern blos διὰ τοῦ θανάτου[49]). Setzt man dafür, durch Vernichtung der Sünde — ein überdieß unmöglicher Ausdruck — habe Jesus den Satan als Herrn des Todes zu nichte gemacht[50]), oder durch Sühnung unserer Schuld, durch seinen Opfertod[51]); so ist dieß keine Erklärung des Gedankens, welchen der Verfasser ausspricht, sondern Ersetzung desselben durch einen andern. Der Tod selbst und als solcher ist es, welcher Jesu zum Mittel seiner Vernichtigung des Todesherrschers gedient hat. Indem Satan das, was er vermag, den Tod, dem widerfahren ließ, welchen Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu werden, brachte er diejenige Gestaltung des Verhältnisses Gottes und Christi, in welcher dasselbe durch die Schwachheit menschlicher Natur bedingt und das Menschenleben Christi todesfähig war, zu einem Abschlusse, welcher doch nicht das Ende der Gemeinschaft Jesu mit Gott, sondern der Uebergang in eine neue, lebensherrliche Erscheinung derselben war. So das Aeußerste bestehend, worin sich das Vermögen Satan's erschöpfte, hat ihn Jesus um sein Vermögen gebracht. Denn in der Person Jesu hat ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht Satan's überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben, in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tod gebracht hatte, welcher vielmehr des Todes Tod geworden.

Man gibt diesen für sich bestehenden Gedanken auf, wenn man die zweite Hälfte des Absichtssatzes für Erklärung der ersten nimmt[52]), gleich als ob es ἀπαλλάξας hieße, und beschränkt durch diese Willkührlichkeit den Inhalt der ersten Hälfte auf das Maß dessen, was die zweite besagt. Aber auch so bestimmt man das Verhältniß beider Sätze nicht richtig, wenn man in dem einen die objektive, in dem

---

49) vgl. Kol. 1, 22. 50) de Wette z. d. St. 51) Ebrard z. d. St. 52) Tholuck z. d. St.

andern die subjektive Wirkung des Todes Jesu bezeichnet findet[53]). Es wird besser entsprechen, so zu unterscheiden, daß der erste die Wirkung des Todes Jesu in Bezug auf den Tod selbst, der letztere seine Wirkung hinsichtlich des Einflusses des Todes auf die Lebenden aussage. Denn wenn es auch übel gethan ist, δουλείας mit ἀπαλλάξῃ zu verbinden[54]), so ergänzt es sich doch dazu. Steht der Tod selbst unter der überlegenen Macht des Lebens Christi, so ist das Bevorstehen desselben keine Ursache der Furcht mehr für die, welche diesseit des Todes leben. Daß dieß, wenn auch nur zunächst, blos von den Volksgenossen des Verfassers gesagt seyn sollte[55]), ist an sich schon unglaublich und ein lediglich aus der Mißdeutung des folgenden σπέρμα Ἀβραάμ herrührender Irrthum, widerlegt sich aber vollends bei richtiger Auffassung der Verbindung τούτους ὅσοι. Mit Unrecht hält man es nämlich für eine ausgemachte Sache, daß ὅσοι die Völligkeit des Umfangs bezeichne, in welchem, und nicht die Schranke, inner welcher Jesu Wirkung beabsichtigt war[56]): was dann zur Folge hat, daß sich der folgende Vers unbequem anschließt. Freilich Menschen gibt es nicht, welchen dieß nicht gälte, wohl aber Geschöpfe. Daß es allen Menschen ohne Ausnahme gilt, brauchte nicht gesagt zu werden; wohl aber daß die Absicht der Menschwerdung Jesu nicht auf todesfreie, sondern auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen ging. Aus solchen erwächst die Gemeinde, um die er sich jetzt annimmt. Denn ἐπιλαμβάνεται heißt es, im Präsens, und Jesus ist Subjekt, so daß man den Satz durchaus verkehrt, wenn man erklärt, Gott habe sich nicht der Engel, sondern des Saamens Abraham's angenommen[57]).

Eben so unrichtig ist es, wenn man diesen Satz für Einleitung eines weitern Grunds ansieht, warum Christus in die leidensfähige Menschheit eingegangen[58]). Denn κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιοῦσθαι bezieht sich nicht auf Christi Menschwerdung, sondern auf das, was ihm widerfahren, nachdem er der Menschen Bruder war[59]), und der Nachdruck liegt auf κατὰ πάντα, als welches besagt, daß auch

---

53) de Wette z. d. St. 54) so z. B. Böhme. 55) so Bleek S. 343.
56) vgl. Ebrard z. d. St. S. 114. 57) so Ebrard. 58) so Tholuck u. A.
59) vgl. Bleek S. 361.

das Widerfahrniß des Todesleidens ihm nicht fremd bleiben durfte. Daß dem so ist, beweist das Folgende. Denn der Satz des 18. Verses, welcher das Vermögen Jesu, in Anfechtung zu helfen, dadurch gegeben seyn läßt, daß er gelitten hat, dient dem andern zur Begründung, daß er, um sich jetzt der im Fleische lebenden Gemeinde Gottes hülfreich anzunehmen, mit andern Worten, damit er ein barmherziger und treuer Hohepriester der Gemeinde ward, in allen Beziehungen seinen Brüdern hat gleich werden müssen. Ἀρχιερεύς, nicht ἱερεύς, schreibt der Apostel, weil er die dem alttestamentlichen Hohepriester eigenthümliche Thätigkeit im Sinne hat, weshalb er auch τοῦ λαοῦ schreibt, nicht ἡμῶν. Die Gemeinde Gottes im Ganzen zu sühnen, ihre Sünden durch die von Gott geordnete Handlung am Versöhntage ungeschehen zu machen, worauf ihr gesammter Bestand, Gemeinde Gottes zu seyn, beruhte, war das dem Hohepriester eigenthümlich zukommende Thun. Ein solcher Hohepriester sollte Jesus werden, ein ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, wie ausdrücklich näher bestimmt ist, damit man den Hohepriester nicht als den Fürsten der Heiligkeit, sondern als den Vertreter der Gemeinde denke, und ein ἀρχιερεὺς εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, wie zweitens hinzugefügt wird, damit man die Vertretung als sühnende denke. Hiemit ist aber ausgeschlossen, daß der Verfasser meinen sollte, Jesus sey solch ein Hohepriester erst vermöge seiner Erhöhung zu Gott geworden[60]). Daß er es geworden, wird freilich als die Folge oder vielmehr als die Absicht des Widerfahrnisses bezeichnet, welches auch wir in dem Ausdrucke κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι finden. Aber daraus folgt nicht, daß das Leiden vorüber seyn muß, ehe sein hohepriesterliches Thun beginnt. Was er leidend wird, das ist mit seinem Widerfahrnisse bezweckt. Er sollte aber der Versöhner der Gemeinde werden, damit er dann den Gliedern derselben in Anfechtung beistehen konnte. Denn es heißt δύναται βοηθῆσαι, was nicht auf die Geneigtheit zu helfen umgedeutet werden darf[61]); und das Perfektum πέπονθεν steht nicht blos deshalb, um die in Christo aufgehobene Erinnerung seines irdischen Leidens zu bezeichnen[62]).

---

[60]) gegen Bleek S. 360 ff. [61]) gegen Bleek S. 370. [62]) gegen Tholuck S. 200.

Daß er ein Leiden hinter sich hat, setzt ihn in den Stand, nachdem er selbst versucht worden, denen beizustehen, welche in Versuchung sind. Ohne sein Leiden wäre nämlich die Sühnung der Gemeinde nicht geschehen, der ungesühnten Gemeinde aber könnte er jetzt nicht helfen. Oder mit andern Worten, nur auf Grund seiner im Leiden geschehenen hohepriesterlichen Versöhnungsthat kann er die Seinen bei Gott vertreten. Es heißt nämlich weder ἐν οἷς πειρασθεὶς πέπονθεν[63]), noch πειρασθεὶς ἐν οἷς πέπονθεν[64]), sondern ἐν ᾧ πέπονθεν, αὐτὸς πειρασθείς, und ἐν ᾧ will, nicht nur weil sonst der Pluralis, sondern auch weil der Aoristus ἔπαθεν stehen würde, in ἐν τούτῳ ὅτι aufgelöst seyn, so zwar, daß in dem Thatbestande, daß er gelitten hat, die Möglichkeit für ihn liegt, zu helfen[65]).

Wir hatten wohl Ursache, die beiden Hälften des Satzes, welcher angibt, zu welchem Zwecke Christus Fleisch und Blut zu seinem Theile gehabt hat, klar auseinanderzuhalten. Denn die eine weist rückwärts, die andere vorwärts: rückwärts die erste auf die Darlegung, daß die Heilsverwirklichung mit Jesu Todesleiden habe beginnen müssen, vorwärts die zweite auf den Nachweis, daß Jesus, um jetzt den Angefochtenen zu helfen, ein Leiden bestanden haben mußte, welches ihn zum Versöhner der Gemeinde machte. Eine zwiefache Bedeutung seines Todesleidens finden wir also in Erinnerung gebracht, daß durch dasselbe die Todesmacht Satan's zu nichte geworden und die Sünde der Gemeinde gesühnt ist. Das Erstere, indem nun die zu seliger Herrlichkeit bestimmte Menschheit an Jesu einen Anfänger und Urheber ihres Heils besitzt, welcher den Tod bestanden hat, und durch denselben zur Lebensherrlichkeit vollendet worden ist. Das Andere, indem nun Jesus ein Hohepriester seiner Gemeinde ist, welcher mit seinem Todesleiden geleistet hat, wessen es bedurfte, damit die Seinen ungeachtet ihrer Sünden eine zu Gott im Gnadenverhältnisse stehende Gemeinde seyen. Der alttestamentliche Priester war von Gott bestellt, die von Gott verordnete Bethätigung des von Gott durch das Gesetz geschaffenen Gemeinwesens zu leisten. Und das hohepriesterliche Versöhnopfer war diejenige Bethätigung des gesetzlichen Gemeinwesens, durch welche

---

[63]) gegen Ebrard S. 467. [64]) gegen Bleek S. 226. [65]) vgl. Röm. 2, 1.

der jeweiligen Gemeinde immer wieder durch Gutmachung ihrer Sünden der Fortbestand ihres Gnadenverhältnisses zu Gott gewahrt wurde. Heißt nun Jesus der Hohepriester des neutestamentlichen Volkes Gottes, welches die Menschheit Gottes ist, und sein Todesleiden das hohepriesterliche Opfer für dasselbe; so ist damit gesagt, daß er von Gott dazu bestellt worden ist, die Bethätigung dieser Menschheit Gottes zu leisten, und zwar näher diejenige Bethätigung derselben, durch welche die ihr Gnadenverhältniß zu Gott aufhebende Sünde gut gemacht, dieses Gnadenverhältniß ungeachtet ihrer Sünde ihr gesichert wird. Diese seine Leistung ist eine Leistung der Menschheit, aber nicht eine aus ihr selbst gekommene, sondern die von Gott bestellte und beschaffte, die Leistung des nicht aus ihr stammenden, sondern in sie eingegangenen Menschen Gottes, indem Gott ihr deshalb, weil er sie Gemeinde des Heils seyn lassen will, den gibt, welcher ihr leiste, wodurch sie dieß sey, und ihn das leisten heißt, wessen es um ihrer Sünde willen hiezu bedarf. Was ihm gegeben ist, das Verhältniß der Menschheit zu Gott damit zu bethätigen, sein menschliches Leben gibt er in den Tod, sich widerfahren lassend, was der zur Liebesgemeinschaft mit Gott geschaffenen, aber von Adam her in Willensabhängigkeit von dem Teufel befindlichen Menschheit in Folge dieser Abhängigkeit widerfährt.

Wenn der Verfasser eine neue Lehre, die Idee des Hohepriesterthums Jesu aufbrächte, dann möchte man sagen, dieselbe trete unvorbereitet ein, dränge sich zu früh hervor[66]). Nun aber geschieht nichts weiter, als daß die Bedeutung des Todes Jesu in Bezug auf die Sünde, deren Folge er in dem Widerfahrnisse desselben bestanden hat, in der Weise ausgesagt wird, daß sich darin die Vollendung des in der alttestamentlichen Gemeinde vorbereiteten Werkes Gottes darstellt. Auch die Idee des Sühnopfers Christi würde durch das Vorangegangene eben so wenig eingeleitet seyn, und Hohepriesterthum wie Sühnopfer Christi sind beide nur Veranschaulichungen dessen, was es um das Todesleiden Christi ist, mittelst alttestamentlicher Ordnungen. Im vorliegenden Zusammenhange mußte dasselbe als hohepriesterliche Leistung bezeichnet werden, weil es darauf ankam, in Erinnerung zu bringen,

---

[66]) de Wette z. d. St.

was die neutestamentliche Gemeinde in Bezug auf die Sünde an der Thatsache desselben ein für alle Mal habe. Was es um diese Thatsache in Bezug auf den Tod ist, hat der Verfasser unabhängig davon vorher ausgesagt, so zwar, daß Jesus, indem er das Todesleiden bestand, ohne dem Tode zu verfallen, die Todesmacht Satan's zu nichte gemacht hat. Aber indem er dieß als Mittler des Heils gethan hat, ist es zugleich Sühnung der Sünde, ohne welche die sündige Menschheit dem Tode verfallen bliebe. Beides, die Vernichtigung der Todesherrschaft und die Sühnung der Sünde, liegt unmittelbar in der Thatsache, daß sich die Heilsmittlerschaft Jesu in dem Widerfahrnisse seines Todesleidens bewährt hat, in welchem alles erschöpft war, wodurch dieselbe zu nichte werden konnte. Weil es der Heilsmittler ist, welcher den Tod erleidet, so ist sein Erleiden desselben Vernichtigung der Todesmacht; und weil es der Heilsmittler ist, welcher die Todesmacht vernichtigt, so ist sein Bestehen des Todesleidens Sühnung der Sünde. Es erhellt auch hier wieder, daß die herkömmliche Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung Christi weder erforderlich ist, die Aussagen der Schrift über die Bedeutung seines Todes zu würdigen, noch weit genug, sie zu umfassen. Daß aber das Leiden, um welches es sich handelt, wenn von der Sühnung der Sünde die Rede ist, auf dasjenige, welches in Gethsemane begonnen hat, eingeschränkt und gegen die vorhergegangene Wirksamkeit Jesu abgeschränkt seyn will, bestätigt sich ebenfalls hier wieder, indem sich an die Aussage des Verfassers über Jesus, den Mittler der neutestamentlichen Wortoffenbarung, die andere über den neutestamentlichen Hohepriester in der Art anschließt, daß hiebei lediglich die Bedeutung seines Lebensausgangs in Betracht kommt.

Eine weitere Bestätigung hiefür gewinnen wir gleich bei der nächsten hier zu erörternden Stelle des Briefs. Nachdem nämlich der Verfasser in den beiden ersten Kapiteln desselben erinnert hat, wie etwas Großes es um den Mittler der neutestamentlichen Wortoffenbarung ist, und wie das Heil, von welchem die apostolische Verkündigung sagt, gerade in dem Todesleiden desselben sich zu verwirklichen angehoben hat; so zeigt er bis 4, 13, wie entscheidend es für uns ist, daß wir uns gläubig an das Wort der Verheißung

halten, welches dieser Gesandte Gottes in die Welt gebracht hat; dann aber auch von 4, 14 an, daß es uns möglich gemacht ist, in aller Anfechtung an unserm Bekenntnisse zu bleiben, indem wir einen Hohepriester besitzen, welcher im Stande ist, sowohl Mitempfindung mit unseren Schwachheiten zu haben, als auch uns Gnadenhülfe zur Bestehung aller Anfechtungen zu beschaffen. Daß wir nicht vergeblich um Erweisungen der Güte und Gnade Gottes bitten werden, begründet der Verfasser 5, 1—10 durch die Beschaffenheit des Hohepriesterthums Jesu, wie dasselbe einerseits dem des Aaron, andererseits aber dem Priesterthum Melchisedek's gleicht. Denn dieser ganze Abschnitt bildet ein untrennbares Ganzes, und will als solches durch γάρ mit 4, 16 verbunden seyn. Verkennt man dieß, so kommt man zu so seltsamen Auffassungen dieses γάρ, wie etwa, daß es aufzulösen sey „es findet nämlich der Unterschied Statt, daß" [67]), oder daß es auf V. 15 zurückgehe [68]), oder daß es eine Auseinanderlegung des 4, 14—16 angekündigten Themas einleite [69]). Wenn man freilich für die Aufgabe des Abschnitts hielt, zu beweisen, daß Jesus Hohepriester sey [70]), dann konnte man sich unmöglich zurechtfinden. Aber nicht daß, sondern wie er es ist, wird gezeigt.

Dieß geschieht nun so, daß zuerst erinnert wird, was es um einen jeden Hohepriester sey, dann aber, in wie gleicher und doch so ganz anderer Weise dieß von Jesu gelte. Er wäre nicht Hohepriester, wenn sich an ihm nicht die beiden wesentlichen Stücke fänden, welche von jedem gelten, der es ist. So erklärt sich, daß es heißt πᾶς ἀρχιερεύς, ohne daß doch, was V. 3 nicht zuläßt, Jesus darunter befaßt seyn müßte [71]). Das eine von den beiden Stücken ist die V. 1—3 beschriebene Stellung eines Hohepriesters. Er wird aus Menschen genommen und für Menschen zu ihrem opfernden Vertreter bestellt. Das Erstere ist die nähere Bestimmung, wie das Letztere geschieht [72]); aber eine nähere Bestimmung, welche nicht den Grund der Möglichkeit des Letztern angeben [73]), sondern die an sich auffal-

---

[67]) so Tholuck. [68]) so z. B. de Wette. [69]) so Ebrard [70]) so besonders de Wette. [71]) gegen Ebrard. [72]) vgl. Bleek S. 31. [73]) gegen Ebrard z. d. St.

lende Erscheinung, daß er, die seines Gleichen sind, in ihrem Verhältnisse zu Gott zu vertreten bekommt, hervorheben soll, damit dieselbe dann an der Folge, welche sie für die Art und Weise seines hohepriesterlichen Thuns hat, ihre Erklärung finde. Denn auch in dem Absichtssatze ist die Hauptsache nicht, was er thut, sondern wie er es thut, daher es auch nicht heißt καθίσταται εἰς τὸ προσφέρειν[74]), sondern ἵνα προςφέρῃ, indem jenes nur Angabe seines Berufs wäre, dieses aber den Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος zu sich nehmen und damit besagen kann, wozu es bei der Ausübung seines Berufs dient, daß er auf diese Weise für denselben bestellt wird[75]). Daß μετριοπαθεῖν die Bedeutung „richtig beurtheilen" haben könne, und daß es Sache des Priesters gewesen sey — und nun gar des Hohepriesters, bei welchem lediglich das jährliche Versöhnopfer in Betracht kommt —, die Sünden, für welche geopfert werden sollte, zu untersuchen, ob sie auch in die Kategorie der שְׁגָגָה fielen[76]), ist beides offenbar falsch. Aber auch die sehr verbreitete Meinung, ἀγνοεῖν und πλανᾶσθαι bezeichne nur unwissentliche und unwillkührliche Vergehungen, ist nicht minder unrichtig, wie sich theils schon oben ergeben hat, wo wir den Gegensatz von בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה besprachen, theils aus dem Sprachgebrauche der Septuaginta[77]) und des neuen Testaments[78]) erhellt. Ἀγνοεῖν ist thätliche Mißkennung, also Verletzung des göttlichen Gebots, πλανᾶσθαι Abweichung von dem Wege, welchen Gottes Gesetz vorzeichnet. Gegen diejenigen, welche sich solches zu Schulden kommen lassen, Nachsicht zu üben, wäre nicht Sache des am Versöhntage opfernden Hohepriesters, wenn auch μετριοπαθεῖν dieß heißen könnte[79]). Es bedeutet aber eben so wenig ein Handeln, als ein Urtheilen, sondern eine Gemüthsstimmung[80]), leidenschaftlose, unmuthfreie Stimmung, verschieden von συμπαθεῖν nicht wie das Niedere vom Höhern[81]), sondern wie Theilnahme an fremdem Begegnisse von der Empfindung des eigenen. Dem Hohe-

---

[74]) vgl. Hebr. 8, 3. [75]) vgl. Bleek, de Wette z. d. St. [76]) beides bei Ebrard. [77]) z. B. Hos. 4, 16; Ps. 25, 7; Sirach 23, 2. 3; 28, 7; Jes. 46, 8; Ezech. 33, 12. [78]) Hebr. 9, 7 vgl. mit Lev. 16, 16; Tit. 3, 3; Jak. 5, 20. [79]) gegen Tholuck. [80]) vgl. Bleek z. d. St. [81]) gegen Tholuck.

priester ist die Verfehlung gegen Gott, welche er sühnen soll, nicht etwas widerwärtig Fremdes, das er als eine Verletzung seiner eigenen Heiligkeit unmuthvoll, zürnend empfände. Hat er ja doch selbst Schwachheit, und muß um ihret willen, wie für die Gemeinde, so auch für sich selbst sühnendes Opfer darbringen. Denn daß der Satz des 3. Verses so zu verbinden, unter ἐπεί zu stellen ist[82]), scheint mir deshalb gewiß, weil er sonst neben καθίσταται zu stehen käme, als brächte er etwas Zweites zu jenem, während er doch nur den Satz καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν durch eine denselben beurkundende Gesetzesbestimmung zu bestätigen dient.

Erst der vierte Vers bringt das andere Stück zu dem in den drei ersten Versen ausgesagten. Neben die Menschlichkeit der hohepriesterlichen Person stellt sich die Göttlichkeit der Berufung zur Hohepriesterwürde, aber nicht im Gegensatze zur Anmaßung[83]), sondern zu selbst eigner Erwählung derselben: eine Unterscheidung, welche auf das Verständniß des Folgenden in so fern Einfluß hat, als man nun erst sieht, wie dasselbe Christum als einen mit Aaron vergleichbaren Hohepriester darstellt. Nun brauchen wir nicht mehr anzunehmen, der Verfasser schreibe ἐδόξασεν im Sinne von ἀξιοῦν[84]), oder οὐκ ἐδόξασεν ἑαυτὸν γενηθῆναι ἀρχιερέα heiße nichts weiter, als daß er sich die hohepriesterliche Würde nicht selbst angeeignet habe[85]), in welchem Falle der Infinitiv allerdings sonderbar nachschleppen würde; sondern mit Nachdruck steht ἐδόξασεν[86]), aber auch mit Absicht ὁ Χριστός[87]). Keine Selbstverherrlichung ist es gewesen, durch welche der königliche Mittler des Heils Hohepriester geworden; auf dem Wege der Angst und des Leidens ist er zu der Herrlichkeit gelangt, in welcher er jetzt Hohepriester nach der Weise Melchisedek's ist. Gott, welcher ihn dazu gezeugt hat, sein Sohn zu seyn, hat auch das andere Schriftwort, welches den König des Volkes Gottes Priester nach der Weise Melchisedek's nennt, an ihm zur Erfüllung gebracht, aber so, daß er ihn durch Leiden zur Vollendung führte. Denn daß der Verfasser, um nicht blos καθὼς ἐν ἑτέρῳ λέγει, son-

82) vgl. de Wette z. d. St. 83) gegen Bleek S. 23. 84) Böhme z. d. St. 85) s. z. B. Bleek S. 51. 86) vgl. de Wette z. d. St. 87) vgl. Böhme z. d. St.

dern καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει schreiben zu können, auch schon in den angeführten Worten des zweiten Psalms eine Aussage von der Priesterlichkeit des Christ gefunden haben müsse [88]), ist ein Vorgeben, welchem an Seltsamkeit nur die Art und Weise gleichkommt, wie man solche Aussage in jenen Psalmworten auch wirklich wiederfindet. Jenes καί dient ja nur dazu, neben die Thatsache, daß der, welcher zu dem Christ gesagt hat, du bist mein Sohn, ihn auch dazu verherrlicht hat, Hohepriester zu werden, ein hiedurch in Erfüllung gegangenes Schriftwort zu stellen.

Nach unserer Erklärung der Worte οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα erleichtert sich nun auch der Anschluß des Relativsatzes, welchen der Verfasser folgen läßt, nachdem er jenem verneinenden Satze den bejahenden entgegengestellt hat, daß Gott es gewesen, welcher seinen Sohn in einer Weise verherrlicht hat, die ihn, den 110. Psalm zu erfüllen, Hohepriester werden ließ. Jener Relativsatz besagt nämlich nun das Gleiche, wie der verneinende Satz, indem er erinnert, wie es ein Weg der Angst und des Leidens gewesen, auf welchem der Christ zur Herrlichkeit gelangt ist. Hat der Satz mit ἀλλά der Verneinung gegenüber gesagt, wer es gewesen, der ihn verherrlicht hat; so sagt nun der Relativsatz, was er vielmehr gethan, anstatt sich selbst zu verherrlichen. Von dem, das er litt, hat er den Gehorsam gelernt, nachdem er zuvor ein Opfer der Schwachheit dargebracht. Denn ich kann nicht absehen, warum es durchaus unwahrscheinlich seyn soll [89]), daß der Ausdruck δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προσφέρειν deshalb gewählt ist, um dieses προσφέρειν dem des alttestamentlichen Hohepriesters zu vergleichen. Freilich nicht dem προσφέρειν desselben so im Allgemeinen, daß der Vergleich eine bloße Anspielung bliebe, und zwar dann nicht auf θυσίας, sondern nur auf δῶρα προσφέρειν [90]). Dem προσφέρειν περὶ ἑαυτοῦ vergleicht es sich, welches bei dem Hohepriester vorhergegangen seyn mußte, ehe er für die Gemeinde opferte. Jesu Flehen um Abwendung des Todesleidens ist gleicher Maßen wie des Hohepriesters Opfer für sich selbst eine fromme Aeußerung der Schwachheit, nur mit dem Unterschiede, welcher zwischen der Schwachheit des sündigen Hohepriesters und der des

---

[88]) Ebrard z. d. St. [89]) de Wette z. d. St. [90]) Böhme z. d. St.

sündlosen Heilands besteht; und zwar eine Aeußerung derselben, welche keineswegs blos dem Gebete jedes Gläubigen, sondern jener hohepriesterlichen Bethätigung des Verhältnisses zu Gott gleicht, weil sie lediglich im Zusammenhange mit demjenigen Leiden Jesu veranlaßt ist, welches sich dem hohepriesterlichen Opfer für die Gemeinde vergleicht. Dieses Leidens Vorempfindung machte Jesum bangen und zagen vor demselben, daß er laut schrie und weinte; aber es war ein Schreien des Betenden, ein Weinen des Flehenden, und wurde so eine gottwohlgefällige Darbringung, in welcher Jesus sein Verhältniß zum Vater entsprechend bethätige. Ein Opfer ward es, welches Gott annahm.

Des Hohepriesters Opfer für sich selbst mußte zuvor angenommen seyn, ehe er das für die Gemeinde darbringen konnte. So hat auch das Gebet Jesu zuvor Erhörung gefunden, ehe sein Leiden begann. Die Erhörung bestand aber darin, daß Gott ihn stärkte, frei von jenem Bangen seinen Leidensweg anzutreten, welches ihm ein Hinderniß seiner Natur gewesen wäre, denselben so zu gehen, wie er gegangen seyn wollte. Denn nun mußte er, ob er gleich Gottes Sohn war, leidend den Gehorsam lernen. Das, was ihm widerfuhr, ließ ihn seinen Sohnesgehorsam in neuer Weise bewähren, also den Gehorsam lernen. Daß dieß sein Opfer für uns gewesen, wird nicht gesagt, weil der Zusammenhang nicht eine Vergleichung der hohepriesterlichen Thätigkeit Aaron's und Jesu, sondern die Aufzeigung derjenigen Aehnlichkeit des einen und des andern Hohepriesters fordert, vermöge welcher sich von dem letztern, wie von dem erstern erwarten läßt, daß er die Wirkung der Anfechtung auf die Schwachheit unserer Natur nicht wie etwas widerwärtig Fremdes von sich abstößt, sondern mitempfindet, und sich zur Hülfleistung bestimmen läßt. Daß er aber auch die Macht hat uns zu helfen, liegt in dem Namen seines Hohepriesterthums, welcher aus dem 110. Psalm entnommen ist. Ich weiß nicht, warum der Participialsatz προςαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ keine Erläuterung zu dem Nächstvorhergehenden seyn soll[91]), sehe auch nicht ab, wie er etwas Anderes seyn kann. Nur muß man nicht sagen,

---

91) Ebrard z. d. St.

die hohepriesterliche Würde[92]), sondern das nach Melchisedek benannte Hohepriesterthum falle mit dem zusammen, daß Jesus mit seiner Vollendung allen denen, welche ihm gehorchen, Ursächer ewigen Heils geworden. Seine τελείωσις besteht darin, daß er das völlig wird, was er ist. Er wird es, so lange er den Gehorsam lernt. Nachdem er ihn auch leidend zu Ende bewährt hat, ist sein Werden zu Ende, so zwar, daß er nun als der für ewig vollendete Sohn auch in seinem Verhältnisse zur Welt erscheint. Aber daß diese Vollendung zugleich der Welt Heil ist, hat seinen Grund in der Hohepriesterlichkeit seines Todesleidens. Von ihr wird hier nicht weiter gehandelt. Wohl aber wird seine Hohepriesterlichkeit in die vom 110. Psalm gegebene Bezeichnung des Priesterthums Christi aufgenommen. Nach der Weise Melchisedek's ist er Priester von seiner Vollendung an. Aber als Hohepriester ist er dieß vermöge seines vorhergegangenen Todesleidens. Hätte Bleek[93]) beides richtig auseinandergehalten, so wäre er nicht in den Irrthum verfallen, als lasse der Verfasser Christi Hohepriesterthum mit seiner Erhöhung beginnen.

Was es heißt, daß Christus nach der Weise Melchisedek's Priester ist, gehört nicht hieher. Wir gehen von der eben erklärten Stelle, an welcher ihrer Absicht gemäß das durch die eigene Schwachheit dieses Hohepriesters veranlaßte Opfer in den Vorgrund tritt, zu demjenigen Theile des Briefs über, welcher von seinem für uns gebrachten Opfer handelt. Nachdem der Verfasser 7, 1—10 dargelegt hat, was es um Melchisedek, und 7, 11—25 was es um das im 110. Psalm zugesagte Priesterthum nach der Weise Melchisedek's sey; so ist es von 7, 26 an Christi Hohepriesterthum nach der Weise Melchisedek's, von welchem er zeigt, was wir an demselben haben. Die Verkennung des Unterschieds von Priesterthum und Hohepriesterthum ist hier das wesentlichste Hinderniß richtiger Auffassung des Gedankengangs geworden, indem man übersah, daß in das schon früher besprochene Hohepriesterthum Christi nunmehr eingetragen wird, was der 110. Psalm von dem Melchisedeks-Priesterthum des Königs Israel's sagt. Die Bezeichnungen unsers Hohepriesters, welche wir 7, 26—28 lesen, beruhen auf der Voraussetzung, daß er gemäß

---

[92]) Tholuck z. d. St. [93]) II. 1. S. 360.

dem 110. Psalm Priester nach Melchisedek's Art für immer ist. Daher heißt er nun nicht blos sündlos, sondern κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, weil er nämlich ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν geworden[94]). Daher wird der durch das eidliche Gotteswort des 110. Psalms bestellte Hohepriester als υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος den durch das Gesetz bestellten, als welche ἄνθρωποι ἔχοντες ἀσθένειαν seyen, entgegengesetzt: ein Gegensatz, welchen Ebrard[95]) nicht dadurch zu nichte machen würde, daß er die Forderung des Gesetzes, der Hohepriester solle ein mit Schwachheit behafteter Mensch seyn, auch auf Jesus erstreckte, wenn er bedächte, daß jenes eidliche Gotteswort lediglich das Hohepriesterthum des königlich erhöheten Christus meint. Von einer Forderung des Gesetzes sagt ja der Verfasser hier gar nichts, wie es denn auch solcher Forderung, daß der Hohepriester ein Mensch, ein mit Schwachheit behafteter Mensch sey, wahrlich nicht bedurfte. Nur erinnert wird, welches die Beschaffenheit jener Hohepriester gewesen, denen die vom Gesetze ihnen zuerkannte Würde eignete, indem dieselbe immer neues Opfern derselben für sich und für die Gemeinde mit sich brachte: wogegen der, von dessen Priesterthum der 110. Psalm redet, der für immer vollendete Sohn ist, welcher eben deshalb nicht nöthig hat, immer und immer wieder dem Gleiches zu thun, wie die Hohepriester des Gesetzes am jährlichen Versöhntage.

Man hat ohne Grund daran Anstoß genommen, daß es heißt οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, da ja doch das Opfern des Hohepriesters für sich und die Gemeinde nur alljährlich geschehen sey. Sagte der Verfasser wirklich, dasselbe sey καθ' ἡμέραν geschehen, so würde das Anstößige dieser Worte nicht dadurch beseitigt werden können, daß man an die etwaige freiwillige Uebernahme gewöhnlichen Opferdienstes durch den Hohepriester erinnerte[96]), indem diese eben nicht die ihm eigenthümliche Thätigkeit wäre, noch auch dadurch, daß man καθ' ἡμέραν für einen unbestimmten[97]) oder hyperbolischen[98]) Ausdruck nähme, indem eben καθ' ἡμέραν statt κατ' ἐνιαυτόν weder unbestimmt noch überschwenglich geredet wäre. Aber καθ' ἡμέραν steht

---

[94]) vgl de Wette, Bleek z. d. St. [95]) S. 261. [96]) so neuerdings wieder Tholuck, auch Bleek. [97]) so z. B. de Wette. [98]) so z. B. Ebrard.

ja vor ὥςπερ οἱ ἀρχιερεῖς. Nicht wird, was Christus zu thun hätte, mit dem verglichen, was die Hohepriester tagtäglich zu thun haben, sondern das, was die Hohepriester zu thun haben, mit dem, was Christus tagtäglich zu thun hätte. Er müßte, weil es sich um immer neue, um stetige Sühnung handelte, Tag für Tag thun, was er nun ein für alle Mal gethan hat. Was er aber gethan hat, vergleicht sich, wie wir gesehen haben, nicht nur dem Opfern des Hohepriesters für die Sünden der Gemeinde, sondern auch dem für seine eigenen, so daß man nicht nöthig hat, τοῦτο ἐποίησεν nur auf das Erstere zu beschränken [99]), oder nur auf θυσίας ἀναφέρειν zu beziehen [100]).

Nur von dem Hohepriesterthum des erhöheten Jesus aus kommt der Verfasser auf dessen hohepriesterliches Opfer zu sprechen, indem er von 7, 26 an bis 10, 18, welches Abschnitts Gedankengang eben so verworren als unrichtig angegeben zu werden pflegt, seinen an der Verlassenheit der christlichen Gemeinde sich ärgernden Lesern vor Augen stellt, wie gerade dieß das auszeichnende Gut der neutestamentlichen Ordnung sey, daß wir einen zu Gott erhöheten Hohepriester an unserm Heilande haben, mit dessen einmal für immer dargebrachtem Opfer die Sündenvergebung vorhanden ist: wornach sie also gerade dieß, daß er durch den Tod zu Gott gekommen, für den Anker ihrer Seele achten sollten [101]). Der Verfasser nimmt 8, 1, was er in den vorhergehenden Versen von unserm Hohepriester gesagt hat, in das Eine zusammen: ἐπὶ τοῖς λεγομένοις τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης, ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Daß ich in diesem Satze ἐν τοῖς οὐρανοῖς zum Folgenden ziehe, habe ich bereits anderwärts gerechtfertigt [102]). Wichtiger ist mir für jetzt, ob ich ἐπὶ τοῖς λεγομένοις mit Recht von κεφάλαιον trenne. Wer sich nicht damit zufrieden geben kann, daß man sagt, κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις sey eins und dasselbe, wie κεφάλαιον τῶν λεγομένων [103]), und τὰ λεγόμενα heiße das bisher Gesagte [104]), wird auch die schwerfällige

---

[99]) so z. B. Bleek. [100]) so z. B. Ebrard. [101]) Hebr. 6, 19. [102]) Weissagg u. Erfüllg II. S. 190. [103]) Bleek S. 419. [104]) Ebrard z. d. St.

Erklärung von ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, daß es heiße „in Betreff dessen, wovon die Rede ist“ [105]) gerne darangeben, da ja Κεφάλαιον δέ eines solchen Zusatzes besser ganz enträth. Nehmen wir jene Worte zum Folgenden, so ergänzt sich ἀρχιερεῦσιν, und die Meinung ist: zu denen hinzu, welche Hohepriester heißen, haben wir einen Hohepriester, der sich zur Rechten des Throns der Majestät gesetzt hat. Handelt ja doch von nun an der Verfasser von dem Verhältnisse, in welchem das Hohepriesterthum Christi zu dem alttestamentlichen steht, insofern dieses sammt der ganzen alttestamentlichen Ordnung nur für eine Zeit gemeint gewesen, um bei der Herstellung der neutestamentlichen Ordnung, also in Christo, sein dem Verhältnisse dieser zu jener entsprechendes Gegenbild zu finden.

Christus, unser Hohepriester zur Rechten Gottes, ist τῶν ἁγίων λειτουργός, aber er ist es ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und er ist λειτουργὸς τῆς σκηνῆς, aber τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς. Er muß dieß seyn, muß also ein Opfer haben, mit welchem er dient; sonst wäre er nicht Hohepriester. Aber sein Opfer ist ein dargebrachtes, nicht ein darzubringendes, indem seine λειτουργία vor der alttestamentlichen eben so viel voraushat, als die neutestamentliche Ordnung ihrer Verheißung zufolge vor der alttestamentlichen. Indem ich den Zusammenhang des achten Kapitels in diese Sätze fasse, gehe ich davon aus, daß man im dritten Verse nicht übersetzen darf, als hieße es ἀναγκαῖον ἦν [106]), oder ἀναγκαῖον σχεῖν τι καὶ τοῦτον, oder ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προςφέρῃ [107]). Da ἦν nach einem präsentischen Satze ausdrücklich stehen müßte, nicht ergänzt werden könnte, so übersetzen wir: es ist nothwendig, daß auch dieser etwas habe, das er dargebracht [108]). Und nur mit dieser Auffassung der Worte verträgt sich nun auch die sich anschließende Gedankenfolge, ohne daß man die leichtere und minder gesicherte Lesart εἰ μὲν οὖν der beglaubigtern und schwerern εἰ μὲν γάρ vorzuziehen [109]), oder dieses γάρ, statt an das Nächstvorhergehende, über dasselbe hinweg, an den zweiten Vers anzuschließen [110]) braucht. Die beiden mit εἰ μέν und νῦν δέ einander

---

105) so Böhme, Tholuck, de Wette. 106) so z. B. Beza, Bleek, de Wette, Ebrard. 107) so z. B. Luther, Schulz, Kühnöl. 108) vgl. Böhme z. d. St. u. S. 22. 109) s. namentlich Bleek z. d. St. 110) so z. B. Storr.

entsprechenden Sätze besagen nämlich, daß Christus, wenn er auf Erden wäre — nicht, gewesen wäre[111]), da es sich ja um sein gegenwärtiges Priesterthum handelt — überall nicht Priester, geschweige Hohepriester seyn würde, daß er aber ein Geschäft hat, welches so viel vorzüglicher ist, als das des auf Erden gültigen Priesterthums mit seinem gesetzlichen, weil dem blos abbildlichen Heiligthume zugehörigen Opferdienste, so viel einer bessern Gottesordnung er Mittler ist. Nun besteht aber zufolge der angeführten Weissagung Jeremia's der Vorzug der neuen Gottesordnung vor der alten darin, daß eine Sündenvergebung geschieht, in Folge deren eine innerlich geheiligte Gemeinde Gottes vorhanden ist. Folglich muß sich das neutestamentliche Priestergeschäft vor dem alttestamentlichen dadurch auszeichnen, daß es nicht in immer wiederholter Opferung für den Zweck der Sündenvergebung besteht, sondern sein einmal für immer gebrachtes Opfer hat, oder mit anderen Worten, daß unser Hohepriester nicht *ἔχει ὃ προςφέρῃ*, sondern *ὃ προςενέγκῃ*. Hiemit ist die Lesart *εἰ μὲν γὰρ* gerechtfertigt, und die Bedeutung jenes Satzes *ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προςενέγκῃ* aufgezeigt, indem nun alles Folgende dazu dient, darzuthun, wie das wesentliche Gut des neuen Testaments in der Gleichheit, aber auch in der Ungleichheit des Hohepriesterthums Christi mit dem alttestamentlichen Hohepriesterthume, nämlich in dem gebrachten, aber einmal für immer gebrachten Opfer Jesu Christi besteht. Indem der Verfasser dieß darthut, ergibt sich für seine Leser von selbst, daß sie sich die Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks nicht Ursache haben anfechten zu lassen, indem dessen Gottesdienst für ihr Verhältniß zu Gott keinen Werth hat, nachdem der Verheißung Jeremia's gemäß an die Stelle der alten Gottesordnung, welcher derselbe angehört, die neue mit ihrer wirklichen und wesenhaften Sündenvergebung getreten ist.

Nachdem der Verfasser in den ersten zehn Versen des neunten Kapitels an die Beschaffenheit des alttestamentlichen Heiligthums und die Ordnung seines priesterlichen und hohepriesterlichen Dienstes in der Art erinnert hat, daß sich zugleich mit dem Bedeutsamen auch das Ungenügende des letztern für eine wahrhafte Befreiung vom

---

[111]) so z. B. Kühnöl, Ebrard.

Schuldbewußtseyn darstellt; zeigt er von 9, 11 bis 10, 18, was es dagegen um das hohepriesterliche Opfer Christi ist, und zwar in folgenden Sätzen: daß es wesenhafte Erlösung 9, 11—14, Herstellung der neuen Gottesordnung 9, 15—20, endlich Weihung des wahren Heiligthums, weil Ende der Sünde ist 9, 21—28, so daß es keiner anderen Opfer daneben mehr bedarf, nachdem der wesentliche Gotteswille damit vollbracht und ein für alle Mal vollbracht ist 10, 1—18. Mit einer Rückbeziehung auf jene nun in ihrer Erfüllung aufgezeigte Weissagung Jeremia's, mit deren Anführung die ganze Darlegung begonnen hatte, schließt dieselbe.

Der erste der Sätze, in welchen sie sich vollbringt, stellt Christi einmal für immer geschehenen Eingang in das Heiligthum dem jährlich einmal geschehenden des alttestamentlichen Hohepriesters gegenüber. Daß auf der schlechthinigen Einmaligkeit des Eingangs Christi und, was dasselbe ist, auf der Ewigkeit der damit gewonnenen Erlösung der Ton liegt, erhellt aus dem Inhalte des sich mit γάρ anschließenden Satzes, indem derselbe darauf hinweist, welche jedes weitere Opfer überflüssig machende, weil innerlich im Gewissen reinigende Wirkung von dem Opfer Christi zu erwarten sey[112]). Dieses Verhältniß von V. 13—14 zu V. 11—12 wird unkenntlich gemacht, wenn man die Einheit des letztern Satzes in die drei Stücke zerfällt, Christus ist erschienen, ist in das Heiligthum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erlangt[113]). Nicht minder wird es unkenntlich, wenn man διὰ τῆς μείζονος σκηνῆς und διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος mit εἰσῆλθεν verbindet, indem sich dann der auf der Einmaligkeit des Eingangs Christi liegende Nachdruck auch auf jene gegensätzlichen Bestimmtheiten des εἰσῆλθεν vertheilt. Jene Verbindung ist aber nicht nur unbequem, insofern man διά das eine Mal räumlich, das andere Mal als Bezeichnung des Mittels nehmen muß, sondern auch unthunlich, indem weder die vollkommnere Gotteswohnung als Durchgangsort, noch das Blut Christi als Mittel seines Eingangs in das Heiligthum bezeichnet seyn kann. Der Gegensatz zu χωρὶς αἵματος ist ἐν αἵματι, nicht δι' αἵματος, wie es 9, 25 heißt εἰσέρχεται εἰς

---

112) vgl. bes. Böhme z. d. St. S. 402. 113) so z. B. Bleek S. 531.

τὰ ἅγια ἐν αἵματι, eine Verbindung wie בּוֹא mit folgendem בְּ [114]). Denn der Hohepriester bringt das Blut ins Heiligthum, nicht eröffnet es ihm den Zugang zu demselben; und daß Christus der völligen Gottesgemeinschaft durch sein Blut erst werth geworden [115]), ist ein schwerlich irgendwo sonst nachweislicher Gedanke. Handelt es sich ja doch nicht darum, was Christus gethan, um in das Heiligthum zu gelangen, sondern welches die göttliche Veranstaltung zur Sühnung unserer Sünden ist. Vollends ungeeignet erscheint es aber, daß die größere und vollkommnere Gotteswohnung der Durchgangsort für Christi Eingang in das Heiligthum heißen soll. Denn welches ist dann der Unterschied von τὰ ἅγια und ἡ σκηνή? Soll man unter letzterer die unteren Stufen des Himmelszeltes [116]), oder die Himmel zwischen der Erde und dem Throne der innersten Gegenwart Gottes [117]) verstehen? Oder hat Tholuck [118]) Recht, daß diese Vorstellung von einem Vorderhimmel des selbstständigen Gedankengehalts ermangle, und nur zur Folie für den Begriff eines himmlischen Allerheiligsten diene? Oder hat Ebrard [119]) das Richtige gefunden, welcher mittelst eines Regeldetriexempels zu der Erklärung kommt, ἡ σκηνή sey der Akt des Lebens Christi in Niedrigkeit, τὰ ἅγια der Akt seiner Erhöhung? Wie geht es zu, daß man alle diese Unterscheidungen erst an dieser Stelle macht, nachdem man 8, 2 τὰ ἅγια und ἡ σκηνή für eins und dasselbe genommen hat [120]), und was berechtigt dazu, ἡ σκηνή dieß Mal gleich ἡ πρώτη σκηνή und τὰ ἅγια gleich ἅγια ἁγίων seyn zu lassen?

Wenn διὰ τῆς μείζονος σκηνῆς und διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος zu ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν gehört [121]), stellt sich Alles zurecht. Ich sage, zu ἀρχιερεύς, nicht zu παραγενόμενος ἀρχιερεύς, indem Christus nicht als erschienenen Hohepriester den alttestamentlichen als nicht erschienenen gegenübergestellt werden kann: ein gegenwärtiger heißt aber παραγενόμενος nicht [122]). Ich sage ferner, zu ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων, nicht τῶν γενομένων, ἀγαθῶν, indem μελλόντων die

---

114) vgl. Ps. 66, 13. 115) Tholuck z. d. St. 116) so Bleek S. 533. 117) so Stier z. d. St. 118) z. d. St. S. 337. 119) S. 307. 120) s. z. B. Bleek S. 423. 121) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 189. 122) gegen Ebrard z. d. St.

beglaubigtere Lesart ist, anscheinend unpassend, daß man meinen konnte, es ändern zu müssen, in der That aber allein angemessen. Indem man den Gegensatz ausgesprochen zu finden erwartete zwischen den Sinnbildern und Vorbildern künftiger Güter, deren Vollziehung dem alttestamentlichen Hohepriester oblag, und zwischen den gewordenen, vorhandenen Gnadengütern, welche der neutestamentliche in seiner Hand hat [123]), mußte man τῶν μελλόντων ἀγαθῶν für unpassend halten. Aber man bedachte nicht, daß vor Allem τῶν ἀγαθῶν betont ist, daß der neutestamentliche Hohepriester vor dem alttestamentlichen dieß voraus hat, ein ἀρχιερεὺς ἀγαθῶν zu seyn. Ueberall hat man es mit der Verbindung ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων oder τῶν γενομένων ἀγαθῶν zu leicht genommen. Mit der Vergleichung von βασιλεὺς δικαιοσύνης, βασιλεὺς εἰρήνης [124]) reicht man nicht aus. Denn diese Genitive sind Eigenschaftsgenitive, τῶν μελλόντων ἀγαθῶν dagegen ist ein Genitiv des Objekts. Nun ist aber ἀρχιερεὺς an sich für ein Objekt ungeeignet, und daher seine Genitivverbindung an dieser Stelle etwas Befremdliches, das sich nur aus dem beabsichtigten Gegensatze dieses Hohepriesters gegen einen anders zu bezeichnenden erklärt. Nach den Satzungen wäre der eine zu benennen, deren Vollzieher er lediglich ist; nach den Gütern wird der andere benannt, welche seine hohepriesterliche Leistung beschafft. Diese Güter sind aber nicht, was wir die Heilsgüter zu nennen pflegen, nicht die gegenwärtigen Wirkungen des hohepriesterlichen Thuns Christi, sondern zukünftige Besitzthümer der οἰκουμένη μέλλουσα, der im Himmel uns aufbehaltenen κληρονομία ἄφθαρτος [125]), ἐλπιζόμενα, deren im Glauben gewiß zu seyn unser gegenwärtiges Heil ist [126]). Der alttestamentliche Hohepriester brachte diese Güter der ewigen Seligkeit nicht näher, sondern vollzog nur immer die nämlichen ihm vorgeschriebenen Bräuche; der neutestamentliche dagegen hat uns dieselben vermittelt, so daß nichts mehr zwischen uns und ihnen steht, das uns ihren Besitz verwehrte, sondern unser Glaube an ihn bereits der Vorbesitz derselben ist.

Im Vorhergehenden hat der Verfasser daran erinnert, wie sich

---

[123]) so Ebrard S. 305. [124]) Böhme z. d. St. [125]) 1 Petr. 1, 4. [126]) Hebr. 11, 1.

das Ungenügende des alttestamentlichen Hohepriesterdienstes nach der Beschaffenheit des dortigen Gotteshauses und der damaligen Opfer bemesse. Im Gegensatze dazu benennt er nun, mittelst wessen der neutestamentliche Hohepriester ein Hohepriester der künftigen Güter ist, nämlich mittelst des vollkommnern Gotteshauses und mittelst seines eigenen Blutes. Sein eigenes Blut ist es, das er zu Gott gebracht hat, und das Gotteshaus ist da, wo er mit demselben bei Gott ist. Von jenem wissen wir, daß es des Heilsmittlers menschliches Leben ist, insofern er dasselbe hat verströmen lassen; von diesem wird sich zeigen, wofür jetzt noch nicht der Ort ist, daß es sein verklärter Leib ist als der Anfang der Weltwiedergeburt. Ein Hohepriester nun, dessen Mittlerschaft sich nach solchem Gotteshause und solchem Opfer bemißt, wie sollte dessen Eingang zu Gott nicht einer ewigen Erlösung Bewerkstelligung seyn? So dient die gesammte Apposition zu *Χριστός* dasjenige zu begründen, wovon es in den Worten *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* heißt, daß es mit seinem Eingange in das Heiligthum geschehen sey. Allerdings unterscheiden wir nun *τὰ ἅγια* von *ἡ σκηνή*, aber nur so, wie es die Verschiedenheit dieser Bezeichnungen unmittelbar an die Hand gibt, nämlich daß *τὰ ἅγια* der Ort Gottes, *ἡ σκηνή* das Haus der Wohnung Gottes bei der Menschheit ist[127]). Daß aber Christi, des Heilsmittlers, Einkommen zu Gott ein einmaliges für immer, und daß damit eine ewige Erlösung zu Wege gebracht ist, sind nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache[128]). Denn Erlösung ist der Zweck des hohepriesterlichen Kommens zu Gott: wo also dieses ein für alle Mal geschehen ist, muß jener Zweck damit schlechthin, für immer erreicht seyn. Aber die hohepriesterliche Leistung ist es, um deren Zweck es sich handelt, also diejenige Leistung, welche nicht auf den Einzelnen als solchen, sondern auf die Gemeinde Bezug hat. Von der Gemeinde Gottes also gilt es, nicht blos von einer Summe Einzelner, daß sie an Christi Eingang durch den Tod zu Gott diejenige Leistung besitzt, durch welche sie aufgehört hat, Gotte zur Strafbuße ihrer Sünde verfallen und verhaftet zu seyn.

Erst indem wir hieran halten, verstehen wir den Zusammenhang

---

127) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 190. 128) vgl. Tholuck z. d. St.

zwischen den beiden durch γάρ verbundenen Sätzen. Nicht erläutert wird der eine durch den andern[129]): denn der erste sagt etwas Geschehenes aus, der andere etwas, das zu erwarten steht. Vielmehr zur Bestätigung und Erhärtung dient dem erstern die Gewißheit des letztern. Denn man muß nicht sagen, der Verfasser habe zwei verschiedene Arten der Vergleichung und des Schlusses mit einander vermischt, die eine mit quantitativer, die andere mit qualitativer Beziehung[130]): was nur dazu führt, die Einheitlichkeit des Gedankens aufzulösen, nicht aber sie zu verstehen. Auf der Gewißheit liegt der Nachdruck, mit welcher sich, wenn die alttestamentlichen Mittel der Sühnung und Reinigung die vom Gesetze erforderte äußerliche Reinheit beschaffen, von dem Blute Christi Reinigung des Gewissens erwarten läßt. Denn die Reinigung des Gewissens ist es, wessen die Einzelnen bedürfen, um sich der Gemeinschaft mit Gott zu erfreuen, deren Stätte das Gemeinwesen Gottes ist. Wenn nun Christi Blut solche Reinigung wirkt, so kann nach seiner hohepriesterlichen Leistung, seiner Leistung für die Gemeinde, kein Bedürfniß weiter entstehen, welchem nicht durch dieselbe ein für alle Mal ein Genüge gethan wäre. Was die Menschheit, nämlich nicht die Summe der einzelnen Menschen, sondern die zur Gottesgemeinde verordnete einheitliche Menschheit ein für alle Mal aus der Verhaftung ihrer Schuld gelöst hat, eben das hilft allen Einzelnen, welche sie jeweilig ausmachen, zu einem reinen Gewissen. Nur aus diesem Verhältnisse der beiden Sätze V. 11—12 und V. 13—14 erklärt sich ausreichend, warum das Blut Christi hinsichtlich seiner Wirkung für den Einzelnen gerade mit dem Blute des hohepriesterlichen Versöhnopfers und mit der Asche der rothen Kuh zusammengestellt wird. Die Darbringung des jährlichen Versöhnopfers und die Verbrennung der rothen Kuh waren die beiden Veranstaltungen zur Heiligung, welche die ganze Gemeinde angingen, jene um der Sünde willen und ihrer Schuld, diese um des Todes willen und seiner Unreinheit. Dort dient das einmal für die ganze Gemeinde, für den Zweck des Fortbestands ihres Gnadenverhältnisses dargebrachte Opfer einem jeden ihrer Glieder zur Vergewisserung, daß er an

---

129) gegen Ebrard. 130) s. z. B. Bleek, de Wette z. d. St.

diesem Gnadenverhältnisse Theil hat, ungeachtet seiner Sünden; hier dient die zum Dienste der ganzen Gemeinde, um des in ihr waltenden Todes willen verbrannte Kuh zur Reinigung ihrer einzelnen von der Unreinheit des Todes betroffenen Glieder.

Es ist aber nun nicht so, daß der Verfasser schlösse, wenn schon das Blut und die Asche von Thieren reinigende Kraft hatte, wie viel mehr das Blut Christi [131]; noch wird die qualitative Ueberschwenglichkeit der christlichen Erlösung durch einen Vergleich der Versöhnungsmittel auf beiden Seiten dargethan [132]. Nicht die Versöhnungsmittel vergleicht er, noch ihre Kraft oder ihre Wirkung, sondern die Gewißheit der einen Thatsache dient zur Verbürgung der andern. Es ist dieselbe Verbindung mit εἰ und πολλῷ μᾶλλον, wie etwa Röm. 5, 10. Die alttestamentliche Thatsache ist diese, daß das Blut des für die Gemeinde dargebrachten Versöhnopfers, die Asche der zum Besten der Gemeinde verbrannten Kuh, das erstere an und für sich selbst, die letztere mittelst ihrer Verwendung den Einzelnen diejenige Heiligkeit gewährt, deren sie bedurften, um an dem Gnadenverhältnisse der alttestamentlichen Gemeinde Theil zu haben. Damit daß jenes Blut ins Heiligthum gebracht, jene Asche hergestellt war, eben damit war vorhanden, was den einzelnen Gliedern der jeweiligen Gemeinde in Bezug auf ihre geschehenen Sünden die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde Gottes, in Bezug auf die ihnen widerfahrenden Verunreinigungen die Wiederherstellung zu der Reinheit eines Gliedes dieser Gemeinde gewährleistete. Nicht die Kraft des Blutes oder der Asche gab solche Gewähr, sondern daß die Darbringung des Bluts, die Herstellung der Asche Vollzug eines göttlichen Gebots war, welches auf dem Willen Gottes beruhte, daß dieses Volk sein heiliges Volk sey. Wenn nun in dem Blute Christi der Wille Gottes, eine wesenhaft heilige Gemeinde herzustellen, vollbracht ist, wie sollte es anders seyn, als daß an der einmal für immer geschehenen Selbstdarbringung Christi jeder Einzelne, welcher Glied seiner Gemeinde wird, diejenige Thatsache hat, unter deren Wirkung gestellt er Glied der wesenhaft heiligen Gottesgemeinde ist. Der Verfasser bezeichnet die Wirkung des Blutes Christi als Rei-

---

131) so z. B. de Wette. 132) Tholuck z. d. St.

nigung des Gewissens von todten Werken zum Dienste des lebendigen Gottes, ohne damit von der Idee der Versöhnung zu der der Erneuung, oder von der der Erlösung von Sünden zu der der Erlösung vom Gesetze überzuspringen [133]). Wie dem alttestamentlichen Gottesdienste fern bleiben mußte, wer durch Todtenberührung unrein war; so ist unfähig zum wesenhaften Dienste Gottes, wer sich eines Thuns bewußt ist, welches nicht durch den Geist Gottes gewirkt und deshalb Gotte fremd oder todt ist [134]). Solchen Bewußtseyns zu entledigen, dient nun jedem Einzelnen und in jedem einzelnen Falle die einmal für immer vollbrachte That Christi, daß er, der Heilsmittler, in dem Widerfahrnisse seines Todes geleistet hat, was für die Menschheit das wesenhafte Gegenbild der hohepriesterlichen Leistung für die Gemeinde Israel ist.

Der Relativsatz ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ hat den Zweck, die neutestamentliche Leistung im Gegensatze zur alttestamentlichen so bezeichnen, daß ihr die Wirkung, welche von ihr zu erwarten steht, im Gegensatze zu der alttestamentlichen entspricht. Dort gibt der von Gott bestellte Hohepriester zufolge göttlicher Anordnung ein fehlloses Thier gottesdienstlich für den gesetzlich bestimmten Zweck in den Tod, hier der von Gott bestellte Mittler des wesenhaften Heils, ὁ Χριστός, zur Vollbringung des göttlichen Heilswillens sich selbst, den Fehllosen, διὰ πνεύματος αἰωνίου. Nicht διὰ πνεύματος ἁγίου ist zu lesen oder erklärend dafür zu setzen [135]); und wenn es auch ungeschickt ist, von einem Spiritus quidam zu reden [136]), so will doch das Fehlen des Artikels um so weniger übersehen seyn, als es eben nicht πνεῦμα ἅγιον heißt, sondern πνεῦμα αἰώνιον [137]). Daß endlich διὰ πνεύματος αἰωνίου Bestimmung zu προσήνεγκεν ist und nicht zu ἄμωμον [138]), versteht sich nach der Wortstellung von selbst. Sollte es nun aber den Antrieb bezeichnen, vermöge dessen sich Christus selbst dargebracht [139]), oder die sittliche Natur seiner Selbstdarbringung [140]), in beiden Fällen wäre διὰ πνεύματος ἁγίου zu erwarten. Denn nicht auf die Abso-

---

[133]) de Wette z. d. St. [134]) vgl. Tholuck z. d. St. S. 340. [135]) gegen Bleek S. 546. [136]) so Böhme. [137]) gegen Tholuck. [138]) gegen Bleek. [139]) so Tholuck. [140]) so de Wette.

lutheit dieses sittlichen Aktes käme es an[141]), sondern auf die absolute Sittlichkeit desselben. Hätte man nur den Gegensatz besser beachtet, in welchem diese Bestimmung gemeint ist, so würde man auch leichter erkannt haben, wie sie gemeint ist. Aber wenn man freilich von der Voraussetzung ausging, dem Thiere eigne gar kein πνεῦμα[142]), so konnte man den Gegensatz nicht inne werden. Wir wissen es anders[143]), und sagen demnach, der Geist, durch welchen Christus sich selbst dargebracht, heiße ein ewiger Geist — daher die Artikellosigkeit von πνεῦμα — im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der Thiere, welche der alttestamentliche Hohepriester darbrachte. Denn um das Leben handelt es sich, welches hier und welches dort in den Tod gegeben worden. Dort war es ein vergängliches, welches im Tode ein Ende hatte; hier ist es ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhört, daß es in den Tod gegeben wird, sondern neu wieder anhebt. Daß Christus sein Leben läßt, um es wiederzunehmen, geschieht vermöge dieser Ewigkeit seines ihn zu einem lebendigen Menschen machenden Geistes; und wie alle Selbstbethätigung mittelst des lebendigmachenden Geistes geschieht, so auch diese der Selbstdargabe Christi. Nun erhellt von selbst, welche Bedeutung dieses mit Nachdruck vorangestellte διὰ πνεύματος αἰωνίου für die von dem Blute Christi zu erwartende Wirkung hat. Von dem geschlachteten Thiere konnte keine Wirkung ausgehen; seine Darbringung war eine lediglich geschehene Thatsache, welche nur vermöge der gesetzlichen Anordnung, auf welcher sie beruhte, eine auch nur gesetzliche Wirkung haben konnte. Christus aber, welcher sich nicht nur selbst, sondern als ein Inhaber ewigen Geistes dargebracht hat, wird diese seine That, nachdem sie ein für alle Mal geschehen ist, zu dem Zwecke, für welchen er sie gethan, selbst wirksam machen. Ist dem aber so, dann ist auch diese seine That vollgenügend für immer. Denn die mit ihr gegebene Thatsache, daß Christi Leben ein nach Gottes Willen zur Sühnung der Menschheit verströmtes ist, wird unzweifelhaft an allen Einzelnne, welche seiner Gemeinde zugehörig werden, und in allen einzelnen Fällen, wo sie dessen bedürfen, diejenige Wirkung üben, deren sie

---

[141]) gegen Ebrard S. 315. [142]) so Böhme. [143]) vgl. erste Hälfte S. 257.

bedürfen, um vor Gott ein ihrer Sünden lediges Gewissen und damit die Fähigkeit zu wahrhaftigem Gottesdienste zu haben.

Zum Ersten also ewige Erlösung ist Christi Tod. Zum Andern ist er Herstellung einer neuen Gottesordnung. Oder vielmehr eben deshalb ist er das letztere, weil er das erstere ist. Denn das folgende διὰ τοῦτο weist nicht vorwärts auf ὅπως[144]), wofür dann ἵνα stehen müßte[145]), sondern rückwärts, somit aber auf die Aussage, was es um die hohepriesterliche Leistung, und nicht was es um das Hohepriesterthum[146]) Christi sey. Und dieß wieder nicht so, daß διὰ τοῦτο und ὅπως einander gleich zu stehen kämen[147]), indem auch dann wieder ἵνα am Orte wäre und nicht ὅπως. Es soll nicht gesagt seyn, warum er beides zugleich ist, Hohepriester und einer neuen Gottesordnung Mittler, sondern daß er letzteres um deß willen ist, weil er eine ewige Erlösung zu Wege gebracht hat: an welchen ganzen Satz sich ὅπως anschließt, die Aussage bringend, was auf diese Weise, daß er um deßhalb einer neuen Gottesordnung Mittler ist, ermöglicht wurde und verwirklicht werden sollte. Daß διαθήκη eine Anordnung oder Verfügung bedeutet gleich dem von dem Chaldäer mit קְיָם wiedergegebenen בְּרִית, wissen wir bereits; und wenn Bleek[148]) sagt, an der vorliegenden Stelle beweise die Bezeichnung Christi als eines μεσίτης διαθήκης, daß der Verfasser das Wort in der Bedeutung eines gegenseitigen Bündnisses gebrauche, so ist dieß ein Irrthum, welcher sich durch die Erinnerung an Gal. 3, 19 erledigt. Man denkt sich eben nur die Mittlerschaft Christi falsch, als sey ein Thun nach beiden Seiten gemeint, durch welches Christus eine gegenseitige Uebereinkunft, einen Bund zu Wege bringt. Aber ist die καινὴ διαθήκη zufolge der 8, 10 angeführten Weissagung als eine Verfügung Gottes gemeint, so ist Mittler derselben derjenige, mittelst dessen sie verwirklicht wird. Wie nun Mose dazu bestellt gewesen ist, den Vollzug der ersten Gottesordnung in der Art zu vermitteln, daß er das Gesetz empfing, um es Israel zu geben; gleicher Weise Christus für die Herstellung des neuen Verhältnisses

---

[144]) so Schulz, Böhme, Bleek, Ebrard. [145]) vgl. 2 Kor. 13, 10; 1 Tim. 1, 16; Philem. 15. [146]) gegen de Wette. [147]) Tholuck, de Wette z. d. St. [148]) z. d. St. S. 559.

zu Gott, welches der Menschheit zugedacht ist: nur daß es sich jetzt nicht um ein neues Gesetz, sondern um die Verwirklichung der Verheißung handelt, also um die Zuwendung des Heilsbesitzes, welchen Gott seiner Gemeinde schlüßlich zugedacht hat, der οἰκουμένη μέλλουσα, wie es 2, 5, der αἰώνιος κληρονομία, wie es hier heißt. Einer Gottesordnung Mittler ist sonach Christus in der Art, daß Gott mittelst seiner der Gemeinde das ihr zugedachte Gut zukommen läßt; und er ist es um deß willen, weil eben er durch sein Todesleiden die zur Gemeinde Gottes verordnete Menschheit für immer ihrer Schuldhaft erledigt hat.

Man kann den Gedanken des Verfassers nicht wohl stärker mißverstehen, als wenn man sagt, er schließe von der Nothwendigkeit einer neuen λειτουργία auf die Nothwendigkeit einer neuen διαθήκη zurück, in welchen Hauptgedanken der zweite, daß dieß durch einen sühnenden Opfertod habe geschehen müssen, sich nur hineinschlinge[149]). Daß eine neue Gottesordnung hat hergestellt werden sollen, ist vielmehr die sich von selbst verstehende Voraussetzung, an welche nur deshalb durch Anführung jenes Wortes Jeremia's ausdrücklich erinnert worden ist, weil aus demselben erhellt, daß die neue Gottesordnung nicht blos in die alte eintreten, sondern an die Statt der alten treten sollte. Auf Grund dieser Voraussetzung wird nunmehr gezeigt, welche Bedeutung Christi Tod für die Verwirklichung der neuen Gottesordnung, also welche Bedeutung er dafür habe, daß der Menschheit jetzt zu Theil wird, was Gott ihr zugedacht hat, oder, wie es der Verfasser ausdrückt, daß die Berufenen in den Besitz des verheißenen Guts, des ewigen Besitzthums gelangen. Denn die Vergleichung von Akt. 2, 33 lehrt, daß λαμβάνειν τὴν ἐπαγγελίαν so zu verstehen[150]), und die von Hebr. 12, 11, daß τῆς αἰωνίου κληρονομίας von τὴν ἐπαγγελίαν abhängen zu lassen, kein auffallendes Hyperbaton ist[151]). Sollte jene Absicht Gottes verwirklicht werden, so mußte zuvor ein Tod geschehen zur Sühnung der unter der ersten Gottesordnung geschehenen Uebertretungen. Es heißt nicht, zur Erlösung der Menschen von ihren Uebertretungen, und der Genitiv τῶν παραβάσεων kann nicht bezeichnen, wovon, sondern nur,

---

149) so Ebrard S. 317. 150) vgl. Bleek z. d. St. 151) gegen Ebrard.

wessen ἀπολύτρωσις geschieht[152]). Nur muß man nicht ἀφαίρεσις ἁμαρτιῶν vergleichen[153]), noch auch καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν[154]), sondern ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Die Uebertretungen sind Gotte verfallen, ihre Strafe zu erleiden: so kann man also auch sagen, daß sie aus dieser Verfallenheit entnommen, aus ihrem Verhaft durch eine Leistung gelöst werden. Indem aber der Verfasser nur von den unter der ersten Gottesordnung geschehenen Uebertretungen sagt, hat er keineswegs zunächst nur diejenigen Christen im Auge, welche zuvor Angehörige der alttestamentlichen Gemeinde gewesen[155]). Meint er ja doch nicht blos die Uebertretungen Jetztlebender, sondern alle seit Herstellung der sinaitischen Gottesordnung geschehenen. Er schaut die zwischen Gott und der Menschheit sich begebende Geschichte in der Einheitlichkeit ihres Zusammenhangs an, und da ist ihm, was sich zwischen Gott und Israel zugetragen, nicht blos eine Geschichte dieses Volks, sondern der Menschheit in ihrem Verhältnisse zu Gott, indem an dem einen Volke geschehen ist, was die ganze Menschheit ihrer Unfähigkeit überführe, dem fordernden Willen Gottes ein Genüge zu thun[156]). Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Sühnung der unter dem Gesetze geschehenen Uebertretungen Sühnung der Sünden der Menschheit gegen den ihr geoffenbarten göttlichen Willen, und der Tod Christi diejenige Leistung, deren es bedurfte, die Sünde nicht blos, wie sie von Adam her war, sondern auch, wie sie sich zur Uebertretung des sinaitischen Gesetzes gesteigert hat[157]), zu sühnen. Daß an der vorliegenden Stelle Christi Tod nur nach seiner Beziehung zu den Uebertretungen des sinaitischen Gesetzes in Betracht kommt, hat seinen Grund darin, daß es sich hier um die Möglichkeit handelt, an die Stelle jener ersten Gottesordnung, welche der adamitischen Menschheit einen gesetzlichen Weg des Heils eröffnet hatte, aber von ihr durch Uebertretung vereitelt worden war, eine zweite folgen zu lassen, welche ihr nun dennoch das ihr zugedachte Heil verwirklicht. Der Uebergang von der einen zur andern konnte nicht ohne einen Tod erfolgen, welcher die unter der erstern geschehenen Sünden ungeschehen machte.

---

152) gegen Bleek. 153) Kühnöl z. d. St. 154) so de Wette. 155) gegen Bleek u. Ebrard. 156) vgl. Röm. 3, 19 und dazu erste Hälfte S. 547. 157) vgl. Röm. 5, 14. 20 und dazu erste Hälfte S. 483.

Wie aber hiemit die Bedeutung des Todes Christi nach rückwärts ausgesagt ist, so wird dieselbe nun auch nach vorwärts, in Beziehung auf das, was jetzt geschehen soll, ausgesagt. Bedurfte es seines Todes, um das zu beseitigen, was der Herstellung einer neuen Gottesordnung entgegenstand; so bedurfte es desselben nicht minder, um der Menschheit das Gut des Heils wirklich zuzuwenden, ihr dessen Besitz zu vermitteln. In wie fern, sagt der Verfasser in den beiden folgenden Versen. Ebrard hat Recht, wenn er diese Stelle an sich leicht nennt. Wenn er dann den Gedanken derselben demungeachtet dunkel und räthselhaft findet, so liegt die Schuld nur an ihm, indem er διαϑήκη in der Bedeutung „Bund" nimmt, und darnach die Stelle so versteht, der Sünder könne mit dem heiligen Gotte in keinen Bund treten, ohne zu sterben[158]): ein Gedanke, welcher von den Worten des Verfassers so weit abliegt, daß zwischen beiden kaum ein Anschein von Zusammenhang besteht. Während der Verfasser einen allgemeinen Satz ausspricht, welcher überall gültig seyn muß, wo ein διατίϑεσϑαι vorkommt, macht der Ausleger einen solchen daraus, der nur von demjenigen διατίϑεσϑαι gelte, von welchem in diesem Zusammenhange die Rede sey: eine, wie er sagt[159]), sich von selbst ergebende Restriktion. Aber wie hätte der Verfasser dazu kommen sollen, in die Form eines allgemeinen Satzes zu bringen, was nur in demjenigen geschichtlichen Falle gilt, von welchem er gerade handelt? Nicht ein mit Restriktion gemeinter, sondern gar kein allgemeiner Satz wäre dieß. Dazu kommt, daß der allgemeine Satz, obgleich nur für diesen bestimmten Fall erdacht, dennoch so gefaßt wäre, daß er in keiner Weise auf ihn paßt. Denn es heißt, ϑάνατον ἀνάγκη φέρεσϑαι τοῦ διαϑεμένου, nicht τοῦ διατιϑεμένου. Und wiederum, ὅτε ζῇ ὁ διαϑέμενος, nicht ὁ διατιϑέμενος. Das διατίϑεσϑαι geht also dem Sterben des διαϑέμενος voran, während Ebrard dieß für den Gedanken der Stelle ausgibt, wo ein sündiger Mensch mit dem heiligen Gotte in einen Bund treten wolle, da müsse der Mensch vorher sterben. In der That, auf diese Weise geschieht dem Verfasser eben so großes Unrecht, wie wenn man annimmt, er habe διαϑήκη unmittelbar vor und unmittelbar nach jenen beiden Versen

---

158) S. 318. 159) S. 323.

in der Bedeutung „Bund", in denselben aber in der Bedeutung „Testament" gebraucht: worin der Eine[160]) nur einen unanstößigen Mangel schulgerechter Dialektik, der Andere[161]) eine bei so plastisch konkreter Anschauung wohl begreifliche logische Inkonsequenz, der Aufrichtige aber nicht blos eine gewisse[162]), sondern eine unverantwortliche Verwirrung erkennt.

Es hat aber keine Noth damit. *Διαθήκη* heißt eben weder „Bund" noch „Testament", sondern „Verfügung", welcher Begriff durch den Zusammenhang keine weitere Beschränkung erleidet, als daß es sich um Verfügung über Besitz handelt, und zwar nicht um irgend welche besondere, sondern um die schlechthinige Verfüguug über Besitz, daß Einer über das Seine, also nicht blos, was er augenblicklich hat, sondern über das, was schlüßlich sein eigen ist, zu Gunsten eines Andern verfügt. Von einer solchen *διαθήκη* war im 15. Verse die Rede, und ein solches *διατίθεσθαι* meint auch der sich mit *γάρ* anschließende allgemeine Satz. Die Untersuchung, ob es bei den Juden eigentliche Testamente gegeben habe, ist hiefür ohne Belang[163]), und ob das römische Erbrecht unter ihnen Platz gegriffen[164]), eine überflüssige Frage. Wir meinen nichts weiter, als wovon es Deut. 21, 16 heißt בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת־בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר־יִהְיֶה לוֹ. Von solcher Verfügung, die Einer über seinen Besitz getroffen, gilt nun ohne Zweifel, daß sie erst mit seinem Tode in Wirksamkeit tritt, weil eben sein Vermögen, so lange er selbst lebt, sein und keines Andern Vermögen ist. Und so sagt denn der Verfasser: wo solche Verfügung vorhanden ist, da muß ein Tod vor sich gehen, nämlich dessen Tod, der sie getroffen; denn ist sie je wirksam bei seinen Lebzeiten? Ich nehme da *φέρεσθαι* nicht, wie jetzt gewöhnlich geschieht, im Sinne der Kundgebung oder Anmeldung. Es ist ein großer Unterschied, daß man sagt *αἰτιώματα φέρειν*[165]) und dergleichen, oder ob man sagen kann *θάνατον φέρειν*. Dagegen unterliegt keinem Zweifel, daß *φέρεσθαι* heißen kann „vor sich gehen", wovon *εὖ φέρεσθια* gelingen, *κακῶς φέρεσθαι* mißlingen. Handelt es sich doch nicht um das, was bei Gericht, sondern nur um das, was der Natur der

---

[160]) de Wette z. d. St. [161]) Tholuck S. 345. [162]) Bleek S. 564. [163]) gegen Ebrard z. d. St. S. 318. [164]) Tholuck z. d. St. [165]) Akt. 25, 7.

Sache nach geschehen muß, damit solche Verfügung, welche ja keine gerichtliche zu seyn braucht, in Wirksamkeit und Vollzug trete. So bedeutet auch ἰσχύειν keineswegs gerichtliche Gültigkeit[166]), sondern es ist gemeint, daß solche Verfügung bei Lebzeiten dessen, welcher sie getroffen hat, nicht wirksam wird[167]). Daß Manche μήποτε übersetzt haben, als stände μήπω[168]), war übel gethan. Aber nicht minder, daß man den Satz ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος ganz dasselbe besagen ließ[169]), wie den vorhergegangenen διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, während der letztere sagt, daß eine Verfügung dieser Art in ihrer Kraft bleibt, wenn die todt sind, welche sie getroffen haben, und nicht, daß sie erst fest wird, wenn ein Todesfall eingetreten ist[170]), wofür ἐπὶ νεκροῖς eine sehr unbequeme Bezeichnung wäre, der andere dagegen, daß sie während der Lebenszeit dessen, welcher sie getroffen hat, niemals zu einer Wirksamkeit gelangt. Die beiden Sätze sind so verschieden, daß sie gar nicht zusammengehören, sondern der eine schließt sich enge an V. 16 an, und erklärt die Nothwendigkeit, daß der Tod dessen eintrete, welcher die Verfügung getroffen hat, hinsichtlich der ihr zur Voraussetzung dienenden Möglichkeit durch die Thatsache, daß solche Verfügung über Todten in ihren Bestande bleibt; der andere dagegen, in welchem μή von ποτε zu trennen und für Fragwort zu nehmen ist[171]), weil es sonst οὔποτε heißen müßte, rechtfertigt die Bezeichnung des erforderten Todesfalls als einer Nothwendigkeit durch die Thatsache, daß es bei Lebzeiten dessen, welcher die Verfügung getroffen, zu keinerlei Wirksamkeit derselben kommt.

Und die Anwendung von allem dem auf den Tod Christi? Gleichwie Gal. 3, 15, wo es sich auch um die κληρονομία handelt, auf welche die dem Abraham gegebene Verheißung schlüßlich geht, daß das Gesetz, welches hernach gekommen, die in jener Verheißung getroffene Verfügung nicht außer Geltung setze, durch die Hinweisung auf die unverbrüchliche Geltung einer menschlichen διαθήκη erhärtet wird; eben so sehen wir hier denselben Apostel durch die Erinnerung

---

166) so Heinrichs u. A. 167) vgl. z. B. Weish. Sal. 19, 19. 168) so selbst Böhme. 169) s. z. B. Kühnöl z. d. St. 170) so auch Winer Gramm. S. 469. 171) vgl. Hebr. 10, 2.

an die Natur einer menschlichen διαθήκη bekräftigen, daß Christi Tod die rechte und nothwendige Ermöglichung der uns zugedachten Besitzgebung gewesen ist. Dort heißt es, die dem Abram gegebene Zusage gelte seinem Saamen, und wird hinzugefügt ὅς ἐστιν Χριστός, nicht als wenn die Gemeinde Gottes oder doch sie in ihrem Zusammenschlusse mit Christo Χριστός genannt seyn sollte[172]), sondern weil Christus der Eine ist, in welchem die Vielen Einer, nämlich die Einheit des Saamens Abraham's und also durch ihn die Inhaberschaft der ihm zugedachten κληρονομία werden. Hier dagegen, wo es um die Art und Weise zu thun ist, wie wir zu diesem Besitzthume gelangen, wird davon ausgegangen, daß Christus διαθήκης καινῆς μεσίτης, also auch ὁ διαθέμενος ist, welche beide Begriffe so nothwendig in eins fallen, da ja die Vermittelung des göttlichen διατίθεσθαι selbst ein διατίθεσθαι seyn muß, daß schon deshalb unter ὁ διαθέμενος den mit Gott in einen Bund tretenden Sünder zu verstehen eine Unmöglichkeit wäre. Wie in Mose's Hand das Gesetz, so ist in Christi Hand das wesenhafte Gut des Heils gelegt, um es durch ihn der Gemeinde zu geben: als Mittler ist er Inhaber desselben, als Mittler verfügt er über dasselbe. Κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, sprach Jesus am Vorabende seines Todes, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου[173]). Aber wie der Erbe nicht in den Besitz eintritt, welchen ihm der Erblasser zugewendet, es sey denn daß dieser zuvor sterbe; eben so mußte Christus erst sterben, damit wir das Gut des Heils empfingen, dessen vermittelnder Inhaber er war. Oder, was dasselbe ist, wenn er nicht hinging zum Vater, kam der Geist nicht zu uns. Denn in dem Geiste seiner Gemeinschaft mit Gott haben wir das Gut des Heils schon jetzt pfandweise, in dessen Vollbesitz wir mit der Erlösung unsers Leibes und der Offenbarung der zukünftigen Welt gelangen werden[174]).

Wie sollte nun, daß Christus gestorben und aus dieser Welt zu Gott hingegangen ist, uns in der Hoffnung auf das ewige Besitzthum irre machen? Ueberdauert nicht die Gültigkeit der Erbverfügung

---

[172]) so zuletzt Tholuck d. A. T. im N. T. S. 74. [173]) Luc. 22, 29—30.
[174]) vgl. Röm. 8, 23; Gal. 3, 14; Eph. 1, 14.

den Tod des Erblassers? Ja, tritt dieselbe nicht vielmehr mit dem Tode des Erblassers in Wirksamkeit? Also ist Christi Tod, wie rückwärts Sühnung der Sünde, welche der Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens entgegenstand, so vorwärts Ermöglichung der Zutheilung des Heilsgutes, in beiden Beziehungen jener Opferung entsprechend, welche zur Herstellung der ersten, der sinaitischen Gottesordnung gedient hat. Den Ausdruck Bundesopfer haben wir auch für sie nicht können gelten lassen. Aber dasselbe mittlerisch dargebrachte Leben, durch dessen Hingabe Israel gesühnt worden, damit seine Sünde dem herzustellenden Verhältnisse zwischen Gott und ihm nicht entgegenstand, wurde ihm durch Besprengung mit dem Opferblute zugeeignet, um dieses Verhältniß zu verwirklichen. Christi Tod ist demnach, wie nach V. 13 des jährlichen Versöhnopfers, so nach V. 15 des sinaitischen Stiftungsopfers, und er selbst wie Aaron's, so auch Mose's vollkommneres Gegenbild[175]).

Haben wir hinsichtlich der eben besprochenen Beweisführung uns nicht in dem Falle befunden zuzugestehen, daß sich dieselbe auf keinen objektiven Gedanken zurückführen lasse[176]); so dürfen wir um so eher hoffen, daß auch dem, was der Verfasser über die Reinigung des himmlischen Heiligthums sagt, ein bestimmter Gedankengehalt zu Grunde liegt[177]). Es beginnt aber der hievon handelnde Abschnitt nicht erst mit V. 22, sondern mit V. 21. Denn die Besprengung des Gotteshauses und seiner Geräthe gehört nicht mit der Besprengung des Volkes, sondern mit den Reinigungen und Blutausgießungen zusammen, von welchen der 22. Vers handelt, wie man auch daraus sieht, daß dann V. 23 von der Reinigung des himmlischen Heiligthums im Gegensatze zu der des irdischen die Rede ist. Wenn man den 21. Vers zum Vorhergehenden zog, so kam dieß daher, daß man das *Καὶ — δὲ* nicht beachtete oder nicht richtig würdigte, welches nicht „und auch"[178]), sondern „aber auch" heißt, und demnach eine Aussage bringt, in welcher die Handlung des Besprengens die gleiche ist, wie vorher, aber der Gegenstand derselben ein ungleichartiger. Die Besprengung des Volks war Zueignung der um die Sünde des-

175) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 164. 176) Tholuck S. 345. 177) ders. S. 349. 178) so übersetzt Bleek, auch de Wette.

selben geschehenen Leistung. Eine andere Bewandniß hat es mit der Besprengung des Gotteshauses und seiner Geräthe. An diesen Heiligthümern selbst haftet ja keine Sünde, sondern nur die Sünde des Volks, in dessen Mitte und von dessen Händen das Gotteshaus errichtet wird, macht eine Reinigung desselben und des für seinen priesterlichen Dienst bestimmten Geräths nothwendig. Während nun in diesem Satze hervorgehoben wird, daß auch die Heiligthümer mit Blut besprengt worden, sie zu heiligen, hebt der folgende hervor, daß Blut ein Mittel war, gesetzliche Reinheit zu verleihen, welches fast bei Allem seine Anwendung fand. Denn daß σχεδὸν von πάντα getrennt ist durch ἐν αἵματι, erklärt sich auch dann noch nicht, wenn man es dem drauffolgenden Satze ebenfalls angehören läßt[179]), wogegen übrigens zu sagen ist, daß derselbe ausnahmslose Geltung hat, oder wenn man es in der Art auf den ganzen Satz bezieht, daß es heißt, man könne fast sagen, durch Blut werde Alles gereinigt[180]). Das Letztere ist richtig, aber die Voranstellung von ἐν αἵματι erklärt sich doch nur durch den darauf liegenden Nachdruck, indem der Satz, daß Blut das Mittel sey, einem Dinge gesetzliche Reinheit zu geben — denn καθαρίζειν κατὰ τὸν νόμον macht Einen Begriff aus — nur nebenbei noch die Allgemeinheit der Anwendbarkeit dieses Mittels aussagt. Von Sachen nämlich, welche gereinigt werden, handelt der Satz, nicht von Personen, und daher kommt auch die sonst überflüssige Beschränkung desselben durch σχεδόν.

Das Verständniß des dritten Satzes χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις hängt davon ab, was man unter αἱματεκχυσία versteht. Daß ἔκχυσις αἵματος Blutvergießen heißt, läßt keinen Schluß zu auf die Bedeutung des wahrscheinlich vom Verfasser gebildeten αἱματεκχυσία[181]), welches Wort eben deshalb so gebildet ist, weil die Nomina auf σια ein Thun oder Verhalten als bleibende Eigenschaft oder Gewohnheit bezeichnen. Darnach ist αἱματεκχυσία nicht die Handlung, sondern der Brauch der ἔκχυσις αἵματος, also das Ausgießen des Bluts am Altar oder anderes Besprengen heiliger Geräthe und Oertlichkeiten. Und hierauf eben liegt das

---

179) so Bleek. 180) so Winer Gramm. S. 638. 181) gegen Bleek.

Gewicht des Satzes. Ohne den Brauch der Blutausgießung an der heiligen Stätte, die also selbst von der Unreinheit gereinigt seyn will, mit welcher sie durch das Sündigen der zu ihr Gehörigen befleckt worden, geschieht keine einzelne Sündenvergebung. Aber nicht daß dieß ein Erforderniß ist, wenn Sünde vergeben werden soll, wird erinnert, sondern daß dieser Brauch immer damit verbunden ist, wo Sündenvergebung geschieht.

In allen drei Sätzen liegt also der Nachdruck auf αἷμα, als welches das Mittel ist, ohne dessen Anwendung auch die Heiligthümer nicht heilig sind, dessen Anwendung schier Allem gesetzliche Reinheit zu verleihen vermag, und welches zur Reinigung der heiligen Stätte in jedem Falle verwendet wird, wo es sich um Sündenvergebung handelt. Nun begreift sich, wie dieß alles in den Satz zusammengefaßt werden kann ἀνάγκη τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, und wir brauchen nicht zu sagen, der Verfasser gehe hiemit auf den 21. Vers zurück [182]). Wie aber verhält es sich mit der Reinigung des Himmlischen, dessen abbildliche Vorstellung die irdischen Heiligthümer gewesen? Und was sind das für bessere Opfer, mit welchen dasselbe gereinigt werden muß? Die Annahme eines Zeugma's, daß man zu der zweiten Hälfte des Satzes ein anderes Verbum zu ergänzen hätte, ist entweder unthunlich, wenn man ein völlig anderes [183]), oder vergeblich, wenn man ein gleichartiges ergänzt. Was man gewöhnlich dafür setzt, ἐγκαινίζεσθαι [184]), können wir nicht mehr für passend achten, da wir gesehen haben, daß es sich bei dem ersten καθαρίζεσθαι keineswegs blos um die einweihende Reinigung handelt. Daß aber unter der Reinigung des Himmlischen nichts anderes, als die Reinigung der Menschen gemeint sey, welche das Reich Christi ausmachen [185]), wird Niemand für möglich halten, wer bedenkt, daß es im folgenden mit γάρ angeschlossenen Satze anstatt εἰςῆλθεν Χριστὸς εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν eben so gut heißen könnte εἰς αὐτὰ τὰ ἐπουράνια [186]): zu geschweigen, daß auf diese Weise der Gegensatz zu den vorher genann-

[182]) gegen de Wette. [183]) so z. B. Schulz. [184]) so z. B. Kühnöl, Bleek, de Wette, Ebrard. [185]) so unter den Neueren Tholuck, Stein. [186]) vgl. z. B. Eph. 1, 20.

ten alttestamentlichen Geschehnissen vollends nicht zu seinem Rechte käme. Es muß dabei bleiben, daß es eine Reinigung und eine Reinigung des überweltlichen Heiligthums ist, von welcher der Verfasser redet.

Was es mit diesem überweltlichen Heiligthume für eine Bewandniß habe, können wir jetzt noch nicht untersuchen; wohl aber lehrt uns der mit γάρ angeschlossene Satz, wie es mit der Reinigung desselben gemeint ist, indem er nicht etwa nur bekräftigt, daß das durch Christi Opfer Gereinigte wirklich das himmlische Heiligthum sey[187]), oder den Gegensatz zwischen τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς und αὐτὰ τὰ ἐπουράνια erläutert[188]), sondern den Grund angibt, warum es jetzt zur Reinigung des himmlischen Heiligthums besserer Opfer bedarf, als welche zur Reinigung der abbildlichen nothwendig gewesen. Es bedarf ihrer, weil es eben keine gemachte, sondern die wesenhafte Stätte Gottes ist, wohin Christus eingegangen, jetzt als unser Vertreter vor Gott zu erscheinen, und weil er zu Gott eingegangen ist, nicht um ferner priesterlich zu dienen, sondern nachdem er seine priesterliche Dienstleistung ein für alle Mal vollbracht hat. In dem ersten Theile dieses begründenden Satzes νῦν von der dauernden Gegenwart und demnach ἐμφανισθῆναι von einem stetigen Erscheinen zu verstehen[189]), läßt der aoristische Infinitiv nicht zu, welcher ja vielmehr einen einmaligen Vorgang erkennen läßt: wie denn auch der Begriff von ἐμφανίζεσθαι jener Erklärung widerstreitet. Es ist also vielmehr gemeint, daß, nachdem vormals der alttestamentliche Hohepriester nur in dem irdischen Heiligthume vor Gott getreten, wo Gott nicht wesenhaft gegenwärtig war, Christus nunmehr wahrhaft vor Gott erschienen ist. Welcher Art aber das Heiligthum einer Gottesgemeinde ist, solcher Art müssen die Opfer seyn, durch welche die Wirkung ihrer Sünden auf dasselbe aufgehoben seyn will. Ist nun das Heiligthum der neutestamentlichen Gemeinde im Himmel, weil ihr Hohepriester dahin eingegangen und wahrhaft vor Gott erschienen ist, was könnten das für Opfer seyn, welche genügten, unsere Sünden für dasselbe ungeschehen zu

---

187) so Bleek S. 586. 188) so Ebrard. 189) so z. B. Bleek, de Wette, Tholuck.

machen, sey es damit dasselbe unser Heiligthum ist, obgleich wir Sünde haben, oder damit es unser Heiligthum bleibt, obgleich wir Sünde thun? So etwas Großes es ist, daß wir solch ein Heiligthum haben, so unmöglich wäre es uns, die für dasselbe erforderlichen Opfer zu beschaffen.

Daß es deren nicht bedarf, indem unsers Hohepriesters Eingang zu Gott nicht ohne seine der Sünde schlechthin ein Ende machende Selbstopferung geschehen ist, kommt nicht sofort zur Aussage, weil der Verfasser gleich ein Zweites anfügt, was von seinem Eingange in das wahrhafte Heiligthum gilt, daß er nämlich nicht zum Zwecke einer wiederholten Darbringung seines in ihm selbst bestehenden Opfers eingegangen ist. Wie kann man sagen, der Verfasser lasse hier die Vergleichung des Opfers Christi mit dem Einweihungsopfer fallen, und komme wieder auf die Vergleichung mit dem jährlichen Versöhnopfer des Hohepriesters zurück[190]), da doch schon V. 24 von Christi hohepriesterlichem Erscheinen vor Gott die Rede gewesen? Aber auch das ist nicht ganz richtig, wenn man sagt, der Verfasser zeige, wie aus der Darbringung des eigenen Bluts die Einmaligkeit des Opfers Christi folge[191]). Man hat sich das Verständniß von V. 25—26 dadurch unmöglich gemacht, daß man ohne Weiteres πάσχειν und προσφέρειν ἑαυτόν für eins und dasselbe nahm[192]), selbst auf die Gefahr hin, den Verfasser, weil er das erstere gebrauche statt des letztern, einer logischen Ungenauigkeit bezichtigen zu müssen[193]). Nicht deswegen hätte Christus oft leiden müssen von der Welt Anfang her, weil die Sünde ebensowohl früher als jetzt sein wiederholtes Sühnopfer erfordert hätte, sondern weil er eben so oft hätte leiden müssen vor seinem Eingange zu Gott, als er jetzt sich wiederholt darbringen sollte bei Gott[194]). Denn die verneinte oftmalige Selbstdarbringung ist nicht so gedacht, als ginge Christus von Gott wieder zurück in die Welt, um wieder zu leiden und wieder zu Gott einzukommen[195]); sondern das ist die Meinung, daß der einmal zu Gott Eingegangene Gotte nicht mehr priesterlich dienend Etwas zu leisten hat, indem dieß bei ihm, der nicht fremdes Blut, sondern sich selbst darzubringen

---

190) so de Wette. 191) so Ebrard. 192) s. z. B. Tholuck z. d. St. 193) Ebrard z. d. St. 194) vgl. Böhme z. d. St. 195) so Tholuck, de Wette u. A.

hätte, nur eine wiederholte Selbstdarbringung seyn könnte, für welche ein seinem Einkommen zu Gott vorausgegangenes ebensooftmaliges Todesleiden die nothwendige Voraussetzung wäre. Die Erscheinung Christi ist ja der Schluß der Geschichte, welcher nur in die beiden Thatsachen auseinandertritt, daß er das erste Mal die Sünde abgethan hat durch sein Opfer, und das zweite Mal, wo er mit der Sünde nichts mehr zu thun hat, den auf ihn Harrenden aushilft zum Heile.

Daß zwischen diesen beiden Thatsachen nichts in der Mitte liegt, was für eine Fortsetzung oder Ergänzung des mit der ersten Erscheinung Christi abgethanen Geschäfts gelten könnte, macht der Verfasser durch eine Vergleichung derselben mit des Menschen Tod und Gericht einleuchtend. Nicht als wollte er daran erinnern, daß der Mensch nicht mehrere Male zu sterben habe[196]), oder als ob es sich darum handelte, sich das Warten auf Christi Wiederkunft nicht verdrießen zu lassen, da ja auch der Mensch nach seinem Tode in Geduld warten müsse, bis das Gericht erfolgt[197]). Die Geschlossenheit des mit dem Tode endenden Lebens, auf welches keinerlei Fortsetzung oder Ergänzung dessen, wofür dasselbe bestimmt gewesen, sondern nur noch das Gericht folgt, ist die zugestandene Thatsache, nach welcher sich bemessen mag, ob sich das mit dem Tode beschlossene Geschäft der ersten Erscheinung Christi auch jetzt noch in irgend welcher dienstlichen Leistung fortsetzt. Was er der Sünde wegen zu leisten hatte, ist so gewiß abgethan, als er erschienen ist, es zu leisten, so daß sein Opfertod, wie das Ende seines irdischen Lebens, auch das Ende der Sünde für die Seinen ist.

Als die Leistung, zu welcher Christus geoffenbart worden, bezeichnet der Verfasser ἀθέτησις ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, wo ἀθέτησις der umfassendste Ausdruck ist, welcher gewählt werden konnte, um zu sagen, daß vermöge seiner Opferleistung die Sünde für die Menschheit ein Vergangenes und Abgethanes ist, welches keinerlei Leistung mehr erheischt, um unser Verhältniß zu Gott davon zu entledigen. Wo aber gesagt seyn will, daß es mit dem einen Widerfahrnisse gethan ist, in welches Christi irdisches Leben ausgegangen,

---

[196]) so z. B. Bleek, Ebrard. [197]) so Calvin z. d. St.

drückt er sich so aus, προςενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, nicht den Opfernden bezeichnend, sondern das Opfer[198]), nicht die Leistung, sondern das Widerfahrniß, welches uns zu Gute kommen sollte. Daß Christus ein Opfer geworden, sollte dazu dienen, uns der Sünden zu entledigen. Denn ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας heißt nicht Sünden als eine Last auf sich nehmen oder büßend tragen[199]), was ja nicht der Zweck seines Widerfahrnisses seyn könnte, sondern es heißt sie wegtragen, indem das Widerfahrniß daher rührt, daß die Sünden der Vielen über ihn kommen, und also auch dazu dienen soll, daß sie von ihnen wegkommen. Ist seines Lebens Ausgang um deß willen, weil wir Sünden haben, deren Folge uns nicht betreffen soll, ein Widerfahrniß des Todesleides, so dient dasselbe dazu, daß wir ihrer ledig gehen. Aber er bringt nun, wenn er wieder erscheint, die Sünde nicht wieder mit, welche von uns wegzunehmen sein Todesleiden geschehen ist; sondern mit diesem seinem Widerfahrnisse ist einmal für immer geschehen, wessen es zu unserer Entledigung von derselben bedurfte. Um dieß zu sagen, bedient sich der Verfasser des auffälligen Ausdrucks χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται, was nicht heißen will ohne Sündopfer[200]) oder ohne Sündenstrafe[201]) oder ohne Sündengeschäft[202]), aber auch nicht, ohne daß er Sünde vorfindet[203]), oder ohne daß er mit Sünde zu thun hat[204]), oder ohne Berührung mit Sünde[205]). Ganz eben so, wie Hebr. 4, 15 von der Versuchung, soll hier von der Wiedererscheinung Christi Sünde schlechthin weggedacht werden im Gegensatze zu seiner ersten Offenbarung, wo er Sünde hatte und mit ihr in die Welt eintrat, nur daß sie nicht in ihm war, sondern auf ihm lag. Denn damals trat er in einen durch die Gleichheit seiner menschlichen Natur vermittelten Zusammenhang mit der unter der Sünde befindlichen Menschheit, dessen schlüßlicher Vollzug sein Todesleiden war. Aber mit diesem ist auch die Sünde abgethan, daß weder die Menschheit um ihretwillen Gotte verhaftet ist, noch Christus Gotte etwas zu leisten hat, um die Menschheit ihrer Verhaftung zu entnehmen.

---

[198]) gegen Ebrard's Uebersetzung d. St. [199]) gegen Dindorf, Böhme, Kühnöl, Wahl u. A. [200]) so z. B. Storr. [201]) so z. B. Klee. [202]) so z. B. Schulz. [203]) so Bleek. [204]) so Ebrard. [205]) so de Wette.

Fassen wir nun die beiden in V. 24 und V. 25—28 enthaltenen Aussagen über Christi Eingang zu Gott in eins zusammen, so wird sich ergeben, in welchem Zusammenhange der einheitliche Gedanke von V. 24—28 mit dem des 23. Verses steht. Wahrhaft zu Gott ist Christus eingegangen, nachdem er die Sünde mit Einem Male abgethan, indem dieß mit seinem Tode geschehen ist, durch welchen er zu Gott eingegangen. Da ist also eben das, was uns zum Besitze des wahrhaften Heiligthums verholfen hat, auch die Weihung und stetige Reinigung desselben; eben das, wodurch uns das Bedürfniß besserer Opfer erwüchse, als die alttestamentlichen gewesen, nämlich Christi Eingang zu Gott selbst, überhebt uns aller Nothwendigkeit, zu opfern, ganz und gar. Oder mit anderen Worten, ein für alle Mal ist die Sünde abgethan, so daß das Verhältniß der Menschheit zu Gott durch keine Unreinheit und Sünde derselben gestört wird. Denn das Heiligthum ist die Stätte der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Ist mit dem Eingange Christi zu Gott diese Gemeinschaft einmal für immer hergestellt, so ist das Heiligthum geweiht und die Welt dafür gereinigt, Heiligthum zu werden, und keine Sünde entweiht ferner unser himmlisches Heiligthum. Im Besitze der innerlich wirksamen Versöhnung für immer, des mit der neuen Gottesordnung uns vermittelten ewigen Erbes, des aller entweihenden Wirkung der Sünde für immer entnommenen Heiligthums, was sollten wir da noch Anderes zu thun haben, als daß wir deß getrost auf die Wiederkunft Christi warten, mit welcher das Heil, das wir im Glauben besitzen, zur schlüßlichen Offenbarung kommt?

Man sieht, der Abschnitt, welcher mit der Verheißung Jeremia's begonnen, könnte hier schließen, und es könnte schon hier zu der Vermahnung übergegangen werden, welche 10, 19 folgt. Aber weil die Leser immer zugleich auch um ihre Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft Israel's beruhigt seyn wollen, wird zuvor noch in 10, 1—18 ausdrücklich gezeigt, wie alles Bedürfniß des gesetzlichen Gottesdienstes vorüber ist, nachdem wir Christum, den auf Gottes Thron erhöheten, zu unserm Hohepriester haben. Weil es der Verfasser darauf absah, hat er den in V. 21—28 ausgeführten Gedanken so gewendet, daß er nicht sowohl zeigte, wie mit

Christi Eingang zu Gott unser für immer geweihetes Heiligthum vorhanden sey, als vielmehr, daß und warum unser Heiligthum bessere Reinigungsopfer erheische, als das alttestamentliche: womit sich auch im 23. Verse der auffällige Gebrauch des Pluralis κρείττοσιν θυσίαις erklärt. Der Verfasser hat zwar seine Aussage von der Nothwendigkeit besserer Reinigungsopfer auf eine Weise begründet, daß bereits darin liegt, wie solche Opfer unserer Seits nicht mehr zu geschehen haben, weil nämlich unsers Hohepriesters Gegenwart bei Gott dasjenige wirkt, dessen es bedarf. Aber er sagt dieß noch nicht ausdrücklich, sondern fährt damit fort, daß er das Genügen des einmaligen Opfers Christi aus dem Verhältnisse desselben zu dem wesentlichen Gotteswillen erweist.

Denn dieß ist die Meinung des folgenden Abschnitts, und nicht, daß jene vollgültige Erlösung auch in der Schrift verheißen sey[206]: auf die Schrift geht der Verfasser nur deshalb zurück, um ihr den ausgesprochenen Gotteswillen zu entnehmen, dessen Erfüllung Christi einmaliges Opfer ist. Deshalb, weil es dieß ist, haben wir an ihm eine für immer zureichende Heiligung, während die gesetzliche Versöhnung der Gemeinde die Einzelnen niemals des Bedürfnisses enthoben hat, Opfer darzubringen. Daß dieser letztere Gedanke bei der herkömmlichen Auslegung nicht klar heraustritt, hat seinen Grund in mehreren Ungenauigkeiten derselben, vor Allem in der Leichtigkeit, mit welcher man sich darein fand, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις so zu erklären, als hieße es, ταῖς αὐταῖς κατ' ἐνιαυτὸν θυσίαις oder, wie Bleek[207] es am besten aufzulösen meint, ταῖς θυσίαις, ἃς κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς προσφέρουσιν. Geht aber dieß offenbar nicht an, und muß man κατ' ἐνιαυτόν mit οὐδέποτε δύνανται oder δύναται verbinden, so ist klar, daß der Verfasser nicht blos vorzugsweise[208]), sondern ausschlüßlich die jährlichen Versöhnopfer im Sinne hat. Da man nun nicht sagen kann θυσίαις προσφέρειν, und also αἷς, dessen Ausfallen sich aus seiner Gleichheit mit der letztvorhergegangenen Sylbe erklärt, unentbehrlich ist, so ist der Sinn des Satzes, daß das Gesetz alljährlich mit eben denselben Opfern, welche sie bringen, die Herzutretenden dauernd zu vollenden niemals im Stande ist.

---

[206]) Tholuck S. 353. [207]) S. 617. [208]) gegen Ebrard.

Denn οὐδέποτε δύναται und nicht δύνανται, welches aus dem 11. Verse hieher gekommen seyn mag, muß es jetzt um so gewisser heißen, als Subjekt von προςφέρουσιν nicht mehr die Priester[209]) sind, oder, wie man richtiger sagen müßte, die Hohepriester[210]), sondern die προςερχόμενοι. Diese, die mit Opfern vor Gott tretenden Glieder der Gemeinde, vermag das Gesetz nicht durch die jährlichen Versöhnopfer zur Völligkeit einer wahrhaften Gemeinschaft mit Gott herzustellen, weil beides, das kraft des Gesetzes für sie gebrachte Opfer, wie das Opfer, welches sie selbst darbringen, gleicher Weise Thieropfer ist. Es wird also hier das Versöhnopfer, welches gleichsam vom Gesetze selbst, weil nach dessen Anordnung und vom Hohepriester für die Gemeinde dargebracht wird, seiner offenbaren Unfähigkeit, wirkliche und dauernde Gewissensreinheit der Einzelnen zu wirken, durch die Thatsache überführt, daß ungeachtet dasselbe alljährlich für die ganze Gemeinde dargebracht wurde, die Einzelnen das Jahr über immer fortfuhren, für sich Opfer darzubringen. Denn von den Opfern der Einzelnen ist gesagt, daß sie aufgehört haben würden, nicht aber von den jährlichen Versöhnopfern, welche ja, da sie keine freiwillige Sache, sondern vom Gesetze gefordert waren, nicht hätten aufhören können.

Wenn dieß wirklich die Meinung des Verfassers ist, dann ist vollends gewiß, daß εἰς τὸ διηνεκές zum Folgenden gehört; woran aber, däucht mir, ohnehin nicht gezweifelt werden könnte, da man nicht sagen kann προςφέρειν εἰς τὸ διηνεκές. Nicht „immerfort"[211]), sondern „für ununterbrochene Dauer" heißt εἰς τὸ διηνεκές, was also wohl zu einer Handlung von dauernder Wirkung, aber nicht zu einer sich immer wiederholenden Handlung paßt. Der einzige Grund, welchen man gegen jene Verbindung aufbringen kann, daß dann der Relativsatz ἃς προςφέρουσιν zu kahl und inhaltlos wäre[212]), gilt für uns nicht mehr, nachdem wir gesehen haben, daß die Opfer, der προςφέροντες dem für sie dargebrachten jährlichen Versöhnopfer entgegengesetzt werden. Endlich ist nun auch dieß klar, daß der Satz des dritten Verses zu der Verneinung des ersten den Gegensatz

209) so z. B. Kühnöl. 210) so z. B. de Wette. 211) so z. B. Böhme, Bleek.
212) s. Bleek, Ebrard z. d. St.

bildet, so daß sein ἀλλά kein „aber“[213]) oder „vielmehr“[214]) oder „im Gegentheil“[215]) ist, wie es diejenigen übersetzen, welche es auf διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν, also auf etwas Nebensächliches im Nebensatze, statt auf den verneinenden Hauptsatz selbst beziehen. Ist es schon ein Gewinn, daß wir bei unserer Auslegung dem ἀλλά seine angemessene Beziehung wiedergeben können, so ist es ein noch erheblicherer, daß bei ihr die Schwierigkeit wegfällt, welche sonst das κατ' ἐνιαυτόν macht, indem man, wenn es sich um die Opfer überhaupt und nur beispielsweise oder vorzugsweise um die jährlichen Versöhnopfer handelte, nicht von diesen, sondern von jenen erwarten müßte zu lesen, daß mit ihnen Sündenerinnerung, statt Sündenwegnahme, geschehe[216]).

Der Verfasser will natürlich nicht läugnen, daß die vom Gesetze verordneten jährlichen Versöhnopfer diejenige sühnhafte Wirkung gehabt haben, welche ihnen das Gesetz zuschreibt. Hat er ja dieselbe oben 9, 13 als eine ausgemachte und gewisse Thatsache vorausgesetzt. Aber eben dort hat er auch ihre Wirkung auf das Fleisch beschränkt, also auf diejenige gottesdienstliche Gemeinschaft, welcher zuzugehören von einer gewissen Bestimmtheit des äußern Lebens abhängt. Hier dagegen, wo es sich um die wesenhafte Gemeinschaft des Menschen mit Gott handelt, für welche es der Sündenreinheit seines innern Lebens bedarf, spricht er den gesetzlichen Gemeindeopfern die hiefür erforderliche Wirkung ab, um sie dem einmal für die Menschheit gebrachten Opfer Christi zuzuschreiben. Diesem eignet dieselbe, weil in ihm der Wille Gottes wahrhaft erfüllt ist, derjenige wesentliche Wille Gottes, dessen Ausrichtung der Gesalbte Gottes im 40. Psalme im Gegensatze zur Darbringung von allerlei Opfern als die ihm gewordene Aufgabe benennt. Man hat die Absicht, mit welcher der Verfasser die Psalmstelle anführt, vielfältig mißverstanden. Nicht dazu soll sie ihm dienen, aus der Schrift zu erweisen, daß unsere Heiligung durch Christi Selbstopferung Gottes Wille sey[217]), oder daß sich der Begriff des Opfers nur in der Selbsthingabe verwirklichen

---

213) so z. B. Schulz, Bleek, de Wette. 214) so Tholuck. 215) so Böhme, Kühnöl. 216) vgl. z. B. Bleek u. Tholuck z. d. St. 217) gegen Bleek S. 639 u. de Wette z. d. St.

könne[218]), oder daß es eines bessern Opfers bedurft habe, als die Thieropfer waren[219]). Von einer Leistung für andere handelt die Psalmstelle überhaupt nicht, sondern von einer dem Willen Gottes genugthuenden Leistung; und indem der Verfasser V. 8—9 den Gegensatz hervorhebt zwischen dem, was Gott von dem Sprechenden nicht gefordert hat, und zwischen dem Willen Gottes, welchen zu thun derselbe gekommen ist, so daß die Forderung von Opfern da wegfällt, wo die rechte Erfüllung des göttlichen Willens eintritt, gibt er selbst an, daß es ihm um diese von der Schriftstelle bezeugte Thatsache zu thun ist. Daß unsere Heiligung der Wille Gottes war, zu dessen Ausrichtung Christus erschienen ist, wird nicht bewiesen, sondern als anerkannt, ja als selbstverständlich vorausgesetzt, indem es sich ja nicht darum handelt, zu beweisen, daß Jesus der Christ, sondern zum Bewußtseyn zu bringen, was mit der Offenbarung Christi gethan ist. Der Verfasser zeigt nur, daß, wenn der wesentliche Wille Gottes, wie sich von selbst versteht, durch Christi Thun und Leiden vollbracht ist, somit die gesetzlichen Opfer abgethan sind und aufgehört haben, eine auf unsere Heiligung bezügliche Forderung Gottes zu seyn. Das Opfer des Leibes Jesu Christi, wie es mit Bezug auf die angeführte Stelle genannt wird, ist die ein für alle Male geschehene, die vorhandene Heiligung der Gemeinde, weil die Ausrichtung des durch den Geist zu vollbringenden Willens Gottes. Daß unter dem Willen Gottes ein sogenannter allgemeiner, etwa gar im Dekaloge ausgesprochener Wille Gottes zu verstehen seyn sollte im Unterschiede von dem Heilsrathschlusse[220]), wird hiernach keiner Widerlegung mehr bedürfen, wenn es einer solchen überhaupt bedürfte.

Ἡγιασμένοι ἐσμέν hieß es im 10. Verse, τετελείωκεν τοὺς ἁγιαζομένους heißt es im 14. Dort ist von Christi hohepriesterlicher Leistung gesagt, daß sie unsere ein für alle Mal vorhandene Heiligung, weil die Erfüllung des wesentlichen Gotteswillens ist; hier zeigt der Verfasser, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt, anstatt priesterlich zu dienen, weil mit seinem einmaligen Opfer gethan ist, was die gesetzlichen Opfer nicht vermochten. Dort dient der Wille

---

218) gegen Tholuck S. 354. 219) gegen Ebrard S. 329. 220) Ebrard S. 333.

Gottes, zu dessen Vollbringung Christus erschienen, hier dient die Thatsache seiner gegenwärtigen Hoheit bei Gott zum Beweise, daß mit seinem Hingange durch den Tod zu Gott unsere Herstellung zu vollkommener Gottesgemeinschaft einmal für immer vollbracht ist, ohne daß es irgend welcher Leistungen unserer Seits neben und außer der Leistung Christi bedürfte. Es leuchtet ein, daß im letztern Falle Christus eben so den Priestern, wie im erstern Falle dem Hohepriester des alten Testaments gegenüber gestellt, und demnach die Lesart πᾶς ἀρχιερεύς, welche durch unzeitige Erinnerung an die mißverstandene Stelle 7, 27 in den Text gekommen ist, unrichtig[221]), πᾶς ἱερεύς aber keineswegs so viel als πᾶς ἀρχιερεύς[222]) seyn muß. Denn es handelt sich nicht um den Vorzug Christi vor den alttestamentlichen Priestern oder Hohepriestern[223]) oder um eine nochmalige Hervorhebung seines Unterschieds von ihnen[224]), sondern um eine Verwendung der Thatsache, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt, nicht dienend, sondern waltend, nicht leistend, sondern dem Gewinne seiner Leistung entgegensehend. Das könnte er nicht, da die Heiligung der Gemeinde Gottes durch ihn zu geschehen hatte, wenn nicht seine einmalige Opferleistung die ein für alle Mal geschehene Vollendung derer wäre, welche geheiligt werden. Es heißt nicht „die Geheiligten"[225]), noch braucht man zu übersetzen „die sich heiligen lassen"[226]), indem nicht die fortgehende Aneignung des Heils[227]), sondern die fortgehende Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Wer dieser einverleibt wird, der ist durch das einmalige Opfer Christi τέλειος, nicht braucht er es erst zu werden, denn er ist ἡγιασμένος, indem ἁγιαζόμενος. Zwischen ἅγιος und τέλειος besteht nämlich der Unterschied, daß τέλειος seyn muß, wer ἅγιος seyn soll. Die Unvollkommenheit scheidet von Gott, die Gemeinschaft mit Gott macht heilig. Ist nun in der Person Christi durch seinen Hingang im Tode zu Gott die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit hergestellt, so sind alle diejenigen ein für alle Mal zuvor geheiligt, welche in die christliche Gemeinschaft aufgenommen und damit geheiligt werden,

---

[221]) gegen Bleek. [222]) gegen Storr u. A. [223]) Bleek S. 647. [224]) Tholuck S. 357. [225]) so noch Schulz. [226]) Bleek S. 653. [227]) de Wette z. d. St.

so daß sie nun nicht erst der von Gott scheidenden Unvollkommenheit einzeln sich zu entledigen haben, sondern in Christo derselben ledig, also vollkommen sind. Denn hier ist ja überall vom Verhältnisse, nicht vom Verhalten zu Gott die Rede.

Mit einer Erinnerung an die Weissagung Jeremia's, in welcher von der in Jesu Christo nunmehr hergestellten neuen Gottesordnung gesagt ist, daß alsdann Gott der Sünden seines Volks nicht mehr gedenken werde, wornach es also auch keiner Opfer zur Erlangung der Sündenvergebung mehr bedarf, schließt der Verfasser die mit der Berufung auf eben jene Weissagung begonnene Darlegung, was es um den Tod Christi sey, nachdem er dieß in der ersten Hälfte so gezeigt hat, daß darin die gegenbildliche Erfüllung des gesetzlichen Sühnewesens zu erkennen, in der zweiten Hälfte aber so, daß daraus dessen nunmehrige Aufhebung zu entnehmen war. Er kann nun, nachdem er zum Bewußtseyn gebracht hat, daß wir an Jesu Christo, dem durch den Tod zu Gott eingegangenen, einen Hohepriester nach der Weise Melchisedek's haben, zu der Vermahnung zurückkehren, von welcher er 4, 14—16 ausgegangen, indem er alles, was er zu deren Begründung gesagt hat, in die Worte zusammenfaßt: *ἔχοντες παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν, διὰ τοῦ καταπετάσματος τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ.* Zwei Besitzthümer nennt er, welche wir haben, eine Freudigkeit für den Zugang in das Heiligthum, welche nicht als ein Verhalten, sondern wie schon 3, 6 als ein geschenktes Gut gemeint ist, und einen großen Priester über das Haus Gottes. Daß *ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων* der Zugang zum Orte der Gegenwart Gottes nicht im Sinne des Kommens[228]), sondern des Wegs dahin seyn will, beweist die Apposition *ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν* zu dem darauf bezüglichen Relativum[229]). Dann kann aber *ἐν τῷ αἵματι* nicht so mit *εἴσοδον* verbunden werden, wie es 9, 24 hieß *εἰσέρχεται ἐν αἵματι*, sondern es gehört zu *ἔχοντες*, so daß uns in und mit dem Blute, dem verströmten Leben Jesu, getroste Zuversicht gegeben ist, dahin zu kommen im Gebete, wohin er im Tode eingegangen. Nur freilich nicht,

---

[228]) so z. B. Bleek S. 663. [229]) vgl. Böhme z. d. St.

als würde diese unsere Freudigkeit der Furcht entgegengesetzt, mit welcher der alttestamentliche Hohepriester, mit Opferblut besprengt und gleichsam in dasselbe gehüllt, ins Allerheiligste eingetreten seyn soll[230]: eine mit dem seltsamsten Irrthume versetzte Annahme. Daß ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ an letzter Stelle im Satze steht, kommt daher, weil es den Ton hat, wie ja dem entsprechend der Relativsatz mit διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ schließt. Ist es dort das verströmte Leben Jesu, in und mit welchem wir das Gut der freudigen Zuversicht für den Zugang zu Gott besitzen, so ist hier das Fleisch Jesu das ihn von Gott Scheidende, der ihn von der Stätte der Gegenwart Gottes trennende Vorhang gewesen, wohindurch er jenen zu Gott führenden Weg eröffnet hat.

Denn διὰ τοῦ καταπετάσματος gehört nicht zu ὁδόν, daß man οὖσαν oder ἄγουσαν zu ergänzen hätte[231], indem ja der Weg nicht für uns durch den Vorhang hindurch geht, sondern nur für Jesus durch denselben hindurchging. An die Zerreißung des Vorhangs im Tempel bei Jesu Tode erinnert der Ausdruck nur mittelbar, insofern nämlich die Eröffnung des Zugangs zu Gott, welche mit dem Tode Jesu geschah, an jenem Begebnisse eine thatsächliche Versinnbildlichung gehabt hat. Er kommt zunächst daher, daß der Eingang Jesu zu Gott als ein hohepriesterlicher bezeichnet werden soll, so daß er der Bezeichnung des Todes Jesu als einer Selbstopferung keineswegs fremd[232], und auch nicht blos dadurch veranlaßt ist, daß der Irrthum abgewendet werden sollte, als sey Jesus durch jenen zerrissenen Vorhang des Tempels von Jerusalem zu Gott eingegangen[233]. War Jesu Fleisch, das heißt, seine menschliche Natur in derjenigen Beschaffenheit, wie er sie von Empfängniß und Geburt her hatte, das ihn von dem überweltlichen Gotte Scheidende, so ging sein Weg zu Gott durch dasselbe hindurch, daß er nicht diesseit desselben bleiben konnte, sondern es sterbend abthat. Da nun nichts Anderes mehr zwischen Gott und der Menschheit war, als sein Fleisch, so ist sein Tod für uns Eröffnung des Wegs zu Gott, eines nun erst entstandenen und lebendigen Wegs, wie appositionsweise zwischeneingefügt

---

[230]) Ebrard z. d. St. [231]) so z. B. Bleek S. 666. [232]) gegen de Wette. [233]) gegen Ebrard.

ist. Denn nicht jetzt noch immer trotz der inzwischen verflossenen Jahrzehente und deshalb für ewig frisch heißt πρόσφατος[234]), sondern jetzt erst geworden, nicht von Alters her gewesen; und ζῶσα wird der Weg genannt, nicht weil er zum Leben führt[235]), noch auch weil er stets bleiben wird[236]), oder weil er in einer lebendigen That besteht[237]), sondern weil er eine Kraft des Lebens hat, diejenigen, welche ihn betreten, selbst zu Gott zu bringen. Ist ja doch dieser Weg das in dem Hingange Jesu zu Gott für immer hergestellte Verhältniß der Menschheit zu Gott, welches, weil es in seiner Person hergestellt ist, lebendig ist, wie er selbst, und sich vermöge seiner Selbstbethätigung an uns lebendig erweist. Denn unser zu Gott eingegangener Hohepriester ist jetzt ein großer Priester über das Haus Gottes, welches ist die Gemeinde, so daß wir uns von ihm dessen zu versehen haben, er werde die heiligen Güter, welche er hohepriesterlich gewonnen hat, zu unserm Heile mächtig verwalten. Und dieß beides, die Zuversicht zu dem Gewinne seines einmal geschehenen hohepriesterlichen Thuns, und sein nunmehriges Priesterthum bei Gott ist das große Besitzthum, dessen bewußt die Leser des Briefs keine Ursache haben, weder über der gegenwärtigen Verlassenheit der christlichen Gemeinde irre zu werden, noch sich über ihre Ausschließung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volks zu grämen. Indem sich Jesus, wie es im Anfange des Sendschreibens hieß, nach vollbrachter Wegreinigung der Sünden zur Rechten Gottes gesetzt hat, ist er das vollkommene Gegenbild des nur vorbildlichen und deshalb nunmehr beseitigten gesetzlichen Sühnewesens.

Wir haben denjenigen Theil der neutestamentlichen Schrift, welcher vorzugsweise den Tod Christi als hohepriesterliche Leistung und Opferleiden darstellt, vollständig untersucht, ohne dasjenige darin zu finden, was der seit Anselmus bräuchlichen Auffassung im Unterschiede von dem Ergebnisse unserer geschichtlichen Erörterung desselben eigenthümlich ist. Auch dem Briefe an die Hebräer zufolge ist Jesu Todesleiden nicht Strafe, obwohl Folge der Sünde der Menschheit; nicht dem Zorne, sondern dem Gnadenwillen Gottes ist damit Genüge

---

[234]) so Ebrard. [235]) so z. B. Böhme, Kühnöl, de Wette. [236]) so Schulz, Bleek u. A. [237]) so Ebrard.

geschehen, nur freilich letzterm so, wie es geschehen mußte, nachdem Sünde und Tod in der Welt war; nicht an Stelle der Menschheit hat Christus gelitten, sondern ihr zu Gute, indem sein Widerfahrniß Leistung des Heilsmittlers war; und nicht daß die Sünde jetzt entsprechend gestraft, aber auch nicht daß sie durch Jesu ethisches Thun im Leiden gebüßt ist[238]), macht das Wesen dieser Versöhnung aus, sondern daß sich die um unsers Heils willen gewordene Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi auch durch die äußerste Folge der Sünde hindurch bewährt hat. Diese einfache Thatsache erscheint in dem Sendschreiben nur deshalb so mannigfaltig bezeichnet und ausgeführt, weil es darum zu thun war, zu zeigen, wie in ihr dasjenige vollkommen verwirklicht sey, was in der gesetzlichen Gottesordnung zur Sühnung der Sünde diente. Christi Bethätigung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, wie dasselbe einerseits durch die Sünde, andererseits durch den Gnadenwillen Gottes bestimmt ist, erscheint hier als das vollkommene Gegenbild des alttestamentlichen Opfers, und insofern er von Gott dazu bestellt worden, als das vollkommene Gegenbild des hohepriesterlichen Opfers. Daß der Verfasser Aehnliches in Beziehung auf jeden Opferdienst hätte sagen können, wie hier in Beziehung auf den israelitischen[239]), kann nur denjenigen bedünken, welcher die Einheit der heiligen Geschichte und namentlich den Zusammenhang der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Gottesgemeinde verkennt. Aber darum bleibt es doch nicht weniger ein Fehler, daß man sich der Anschauungen von einer priesterlichen Leistung und einem Opferleiden Christi so ausschließlich und so unvermittelt bedient hat, um die Bedeutung seines Todes auszusagen. Allerdings ist es recht eigentlich eine Aufgabe des Briefs an die Hebräer, darzuthun, daß Jesus sterben mußte. Aber diese Nothwendigkeit begründet der Verfasser nicht damit, daß Gottes strafender Gerechtigkeit genuggethan werden mußte, sondern sie erwächst unmittelbar aus der für den Zweck unserer Erlösung von Christo eingegangenen Gemeinschaft mit der Menschheit. Er hat als unser Heilsmittler nicht anders zu Gott eingehen können, als nachdem er

---

[238]) so Thomasius in Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1850. Apr. u. Mai S. 306. [239]) de Wette z. Hebr. 8, 5.

auch das Aeußerste erlitten hatte, was er um deß willen erleiden konnte, weil die Menschheit in Sünden stand. Zu dem Ende hat — was aber hier nicht ausgeführt ist — die Sünde als Feindschaft wider Gott das Aeußerste an ihm thun, und Satan auch das Letzte an ihm versuchen müssen.

Was noch übrig ist an hieher gehörigen neutestamentlichen Stellen, ist weder geeignet, uns an dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung irre zu machen, noch gewährt es uns neue Einblicke oder Auffassungen. Im Briefe an die Hebräer selbst bedürfen die Bezeichnungen τὸ αἷμα τῆς διαθήκης 10, 29 oder αἷμα ῥαντισμοῦ 12, 24 keiner Erklärung mehr, und auch was 13, 10—12 von dem Todesopfer Jesu gesagt ist, könnten wir unerörtert lassen, wenn ich nicht für nöthig achtete, die Beziehung dieser Stelle auf einen Brauch des jährlichen Versöhnopfers gegen Mißdeutung zu verwahren, und wenn sie nicht anderwärts doch erörtert werden müßte, um ihre falsche Deutung auf das Abendmahl zu widerlegen. Das richtige Verständniß hängt von der fast allgemein widersprochenen Anerkennung ab, daß es dieselben sind, von denen es heißt ἔχομεν θυσιαστήριον, und welche als οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες bezeichnet werden[240]). Denn dieser Ausdruck, welcher im alttestamentlichen Sinne jeden Falls nur die Priester bezeichnen könnte[241]), nicht die Glieder der Gemeinde ohne Unterschied[242]), indem τῇ σκηνῇ λατρεύειν nicht heißt, in der Hütte Gottesdienst verrichten[243]), sondern das heilige Zelt bedienen[244]), kann nur in derselben Bildlichkeit verstanden werden, mit welcher von den Christen gesagt wird, daß sie einen Altar haben. Altar und Gotteshaus gehören zusammen; jener wird nicht ohne dieses, geschweige im Gegensatze zu diesem den Christen zugeschrieben seyn sollen. Darum brauchen wir nun aber doch nicht zu sagen, was christlicher Seits ἡ σκηνή oder was τὸ θυσιαστήριον sonderlich sey. Mit dem einen Ausdrucke ist nur gemeint, daß wir Priester sind, mit dem andern, daß wir eine Anstalt der Sühne besitzen, beides mit dem Unterschiede gegen das alttestamentliche Wesen, daß Priester seyn und diese Anstalt der Sühne besitzen eins und dasselbe ist, während dort an der

---

240) so z. B. Morus, Heinrichs, Schulz. 241) vgl. Hebr. 8, 5. 242) so z. B. Dindorf, Kühnöl u. A. 243) so Ebrard. 244) vgl. Num. 4, 9.

Sühneanstalt auch solche Theil hatten, welche nicht Priester waren, weshalb die Priester für Andere sühnen und von dieser Dienstleistung Lohn zu eigen haben konnten. Von diesem Gegensatze kommt es, daß der Form nach ἔχομεν ein anderes Subjekt hat, als οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν, und man wird es deshalb auch nicht unnatürlich nennen dürfen, daß wir diejenigen, welche den Altar haben, und diejenigen, welche keine Befugniß haben von dem Altar zu essen, für die einen und selben halten[245]). Ist es doch nicht anders, als wenn es hieße, mit unserm Altare habe es die Bewandniß, daß die Priester nicht Macht haben davon zu essen.

Die Priester Israel's hatten gesetzlichen Anspruch und Befehl, bestimmte Theile der Opferthiere zu verzehren, welche sie im Auftrage des Gesetzes für die Gemeinde oder für Einzelne darbrachten. Aber von denjenigen Sündopfern, deren Blut der Hohepriester ins Heiligthum brachte, durften sie nicht essen, weil diese zu ihrer selbst Sühnung dargebracht waren, und ihnen also deren Darbringung keinen Anspruch eines Lohns gab. In diesem Falle wurden die Körper der Thiere, deren Blut zur Sühnung diente, an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt. Hiemit sagt der im Gesetze weissagend geoffenbarte Wille Gottes uns Christen, daß wir, deren alleiniges und für Alle gleiches Sündopfer Christus ist, von unserer Anstalt der Sühne keinen andern Gewinn haben, als daß wir versöhnt sind. Ja nicht nur keinen andern Gewinn, sondern Schmach haben wir davon, was der Verfasser damit schon andeutet, daß er nicht blos sagt, was mit solchen Thieren nicht geschieht, daß sie den Priestern nicht zufallen, sondern was mit ihnen geschieht, daß sie außerhalb des Lagers verbrannt werden. Daß diese gesetzliche Bestimmung in keiner Unreinheit der zum Sündopfer dienenden Thierkörper ihren Grund hatte, haben wir anderwärts gesehen. Sie gingen nur überhaupt die Gemeinde nichts an, und sollten, da ihre Bestimmung erfüllt war, lediglich vernichtet werden. Hat nun der Verfasser an diesen gesetzlichen Brauch erinnert, um die vorhergegangene Aussage zu begründen, so kann er eine Aussage über Jesu sühnenden und schmählichen Tod in keinem andern Sinne mit διό anschließen,

[245]) gegen Bleek S. 1009.

als um den in jener Gesetzesbestimmung kundgegebenen Gotteswillen an dem Gegenbilde des hohepriesterlichen Versöhnopfers wesenhaft verwirklicht nachzuweisen; und wenn Bähr[246]) vielmehr dieß für den Gedankengang ausgibt, weil das Sühnopfer Jesu außerhalb des Thors gebracht worden, können die innerhalb desselben nicht daran Theil haben, und müssen wir deshalb hinausgehen zu ihm, so bringt er den 12. Vers um seinen selbstständigen Zusammenhang mit dem 11., und macht ihn zu einer bloßen Voraussetzung der mit τοίνυν angefügten Vermahnung.

Bähr hat sich zu dieser Auffassung des Zusammenhangs wohl hauptsächlich dadurch bestimmen lassen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung das Leiden und Sterben Jesu, insofern es Sühnung ist, dem Verbrennen des Sühnopfers gegenbildlich entsprechen soll, wovon er mit Recht sagt, daß es dem Ritualgesetze widerstreite[247]). Aber es ist doch einmal unzweifelhaft, daß die beiden Sätze τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς und Ἰησοῦς ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν in solchem Bezuge auf einander stehen, daß sich in der letztern Thatsache der in der erstern gesetzlich vorgestellte Gotteswille wesenhaft verwirklicht hat. Man muß nur nicht das Einzelne mit dem Einzelnen, sondern das Ganze mit dem Ganzen vergleichen. Sollte Jesus durch sein eigenes Blut die Gemeinde Gottes heiligen, so mußte er in der Weise Sündopfer werden, daß ihm die Feindschaft gegen Gottes Heilswerk den Tod eines Verbrechers anthat. Dieß hat dann mit dem Brauche des hohepriesterlichen Sündopfers eben so viel Gleichheit als Ungleichheit. Die Gleichheit besteht darin, daß es beide Male Gottes Wille ist, dem Wesen, dessen Leben zur Sühnung der Gemeinde dient, solches widerfahren zu lassen, als sey es nur dazu bestimmt, über seinem Sühnedienst zu nichte zu werden. Die Unähnlichkeit besteht darin, daß das eine Mal diese Vernichtigung ein vom Gesetze vorgeschriebener Brauch, das andere Mal dagegen eine That der Feindschaft gegen das Werk Gottes ist. Für die Vermahnung, um welche es hier dem Verfasser zu thun ist, genügt ihm jene Gleichheit des Geschicks Jesu mit dem Geschicke des zum hohepriesterlichen Sündopfer dienenden Thiers. Daß das Ver-

---

246) Theol. Stud. u. Krit. 1849, S. 945. 247) ebendas. S. 946.

brennen des letztern nicht zur Sühnehandlung gehört, thut der Vergleichung keinen Eintrag, indem es sich auch bei Jesu, insofern sein Geschick mit jenem Verbrennen verglichen wird, nicht um die Sühnhaftigkeit, sondern nur um das Widerfahrniß seines Leidens handelt; und eben so steht nicht im Wege, daß es keine Unreinheit gewesen, um welcher willen der Körper des Opferthiers aus dem Lager hinausgebracht wurde, indem ja auch Jesus nicht in den Augen Gottes, dessen Wille sich in seinem Widerfahrnisse vollzog, sondern nur in den Augen derer, welche mit ihrer Feindschaft gegen ihn dem Vollzuge dieses Gotteswillens dienten, der heiligen Stätte und Gemeinde unwerth gewesen ist. Insofern Jesus unser aller hohepriesterliches Sündopfer ist, haben wir von unserm christlichen Priesterthume keinen außer und neben unserer Sündenvergebung gelegenen Gewinn zu erwarten oder in Anspruch zu nehmen. Insofern er aber unser Sündopfer nicht geworden ist, ohne die Schmach eines Verbrechers gegen das Gesetz zu erleiden, haben wir diese seine Schmach zu der unsern zu machen, und müssen auf eine Zugehörigkeit zur israelitischen Gemeinde, deren er unwerth geachtet worden, ohne Widerstreben verzichten. Dieß ist der Sinn der Stelle, und nicht daß die ungläubigen Juden keinen Theil an dem Abendmahle der Christen haben und die Christen keine levitischen Opfer bringen sollen neben dem Opfer Christi [248]).

Aehnliches, wie hier Paulus zu jüdischen Christen sagt, schreibt Petrus in seinem ersten Briefe an heidnische, indem er 4, 13, was seinen Lesern um des Namens Christi willen von ihren Volksgenossen widerfährt, eine Gemeinschaft der Leiden Christi nennt. Aber auch die übrigen Stellen dieses Briefs, wo des Todesleidens Jesu gedacht wird, sind sämmtlich so angethan, daß die Bedeutung desselben nur mittelbar und beiläufig zur Aussage kommt. An zweien derselben wird des Todes Christi im Zusammenhange einer Ermahnung zu heiligem Wandel, an zwei anderen im Zusammenhange einer Ermahnung zu unweigerlicher Erduldung des Unrechts gedacht. Von den ersteren bedarf die eine, 1, 18—20, keiner nähern Erklärung, außer daß wir gegen die neueren Ausleger [249]) die Beziehung des

---

248) gegen Ebrard. 249) s. Steiger, de Wette, Huther z. d. St.

Ausdrucks ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου auf das Passalamm aufrecht erhalten. Wie Israel's Erlösung aus Aegypten das Blut des Passalamms erfordert hat, so die Erlösung der aus dem Heidenthume Gewonnenen das Blut Christi, dessen ewige Vorherversehung mit der am zehnten Tage des Monats geschehenen Vorherbestimmung des Passalamms in Vergleich gebracht wird. In wie fern es aber die Erlösung der Heiden insonderheit gewesen ist, welche den Tod des Heilands Israel's erforderte, haben wir anderweitig gesehen.

An der andern Stelle, 4, 1—2, heißt der Apostel seine Leser denselben Gedanken, mit welchem Christus den Tod erlitten hat, daß nämlich mit dem Tode die Beziehung zur Sünde vorbei ist, zu ihrer Wappnung gegen die Versuchung machen. Denn ohne Grund gibt man dem Worte ἔννοια die unerweisliche Bedeutung „Gesinnung", und bringt sich dadurch um die Möglichkeit, den mit ὅτι angeschlossenen allgemeinen Gedanken von ἔννοια abhängen zu lassen. Statt dessen muß man sich dann selbst ausdenken, was das für eine Gesinnung sey, mit welcher Christus gestorben ist, und mit welcher wir uns wappnen sollen. Der Satz ὁ παθὼν ἐν σαρκί — denn dieß ist die richtige durch Gleichmachung mit παθόντος σαρκί verdrängte Lesart — πέπαυται ἁμαρτίας vergleicht sich dem ebenfalls allgemeinen Satze Röm. 6, 7 ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, und besagt eben so wenig, als dieser, was derjenige gethan hat, welcher im Fleische gelitten hat, sondern vielmehr, was es mit demselben geworden ist[250]), also nicht, daß er abgelassen hat, Sünde zu thun, sondern daß er mit ihr zu Ende ist. Wie dieß von Christo gilt, haben wir Röm. 6, 10 und Hebr. 9, 28 gesehen: damit, daß ihm widerfuhr, was seinem Fleischesleben ein Ende machte, ist auch die Beziehung zur Sünde, in welcher zu stehen er auf Erden erschienen war, zu Ende gewesen. So ist es nun der Gedanke, mit seinem Leiden an solches Ziel zu kommen, welcher ihn bestimmt hat, zu leiden. Uns aber soll derselbe Gedanke, wie er sich in seiner Anwendung auf uns gestaltet, zu einer schützenden Rüstung dienen, um unser noch übriges Leben im Fleische nicht mehr menschlichen Lüsten, sondern göttlichem Willen zu unterstellen. Denn εἰς mit dem Infinitiv

[250]) vgl. de Wette z. d. St.

gehört nicht zu πέπανται, sondern zu ὁπλίσασθε, eine Verbindung, gegen welche die Beziehung des μηκέτι auf πέπανται nun keinen Grund mehr abgibt[251]), nachdem wir in jenem allgemeinen Satze eben den Gedanken erkannt haben, welcher unsere schützende Rüstung seyn soll. Daß es aber in diesem Satze heißt ὁ παθὼν ἐν σαρκί, während von Christo gesagt ist παθόντος σαρκί, kommt daher, daß jener allgemeine Gedanke so ausgedrückt seyn will, wie er sich in seiner Anwendung auf uns gestaltet. Zwischen dem Erleiden Christi, mit welchem sein Fleischesleben zu Ende war, und zwischen dem unsern, welches bei Fortdauer des Fleischeslebens geschehen ist, findet der Unterschied Statt, daß, was Christum bestimmt hat zu leiden, bei uns, die wir bei Leibesleben der Sünde gestorben sind[252]), für das Verhalten während der noch übrigen im Fleische zu verlebenden Zeit bestimmend seyn soll. Denn πάσχειν σαρκί und ἐν σαρκί ist keineswegs eins und dasselbe, indem letzteres nicht „am Fleische", sondern „im Fleische" übersetzt seyn will[253]).

Neues für das Verständniß des Todes Christi haben uns diese beiden Stellen nicht geboten, und werden uns die anderen beiden auch nicht darreichen. An der einen derselben, 2, 21—25, werden die Knechte, welche von schlimmen Herren Unrecht zu erleiden haben, auf Christus hingewiesen, welcher schuldlos und ohne Widerstreben gelitten hat, und das um unserer Sünde willen und namentlich ihnen, den Heiden, zu solchem Gewinne. Nur der letztere Theil der Stelle erheischt nähere Betrachtung. Eigenthümlich ist hier der Ausdruck ἀνήνεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. Daß derselbe eine Anwendung des Opferausdrucks ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ist, hat man ungeachtet der Augenfälligkeit, mit welcher sich diese Verwandtschaft aufdrängt, um deß willen geläugnet, weil weder die jesajanische Stelle, auf welche sich der ganze Zusammenhang bezieht, auf die Vorstellung eines Opfers führe, noch der Ausdruck τὸ ξύλον an einen Altar erinnere[254]). Was den erstern Grund anlangt, so erscheint der Knecht Gottes allerdings nicht als Opfer, wohl aber wird sein Thun wie ein priesterliches vorgestellt,

---

[251]) Huther z. d. St. [252]) in so fern mit Steiger z. d. St. [253]) gegen Huther. [254]) so namentlich de Wette.

und eben dieß geschieht an der vorliegenden Stelle. Und gegen den andern Grund ist zu bemerken, daß natürlicher Weise, da auch die Schwere des Leidens Jesu ausgesagt seyn wollte, die auszeichnende Schmach desselben in die priesterliche Bezeichnung eingetragen werden mußte. Daß ἀναφέρειν schlechthin tragen heiße[255]), ist eine willkührliche, daß es auf sich nehmen heiße[256]), eine mit dem Wohin, nämlich ἐπὶ τὸ ξύλον, unverträgliche Annahme. Es ist dasselbe ἀναφέρειν, wie Hebr. 9, 28; nur daß im vorliegenden Falle das ἀνὰ nicht sowohl nach der Seite des Woher, als nach der Seite des Wohin gemeint ist. Indem Jesu Leib auf das Holz des schmählichen Todes kam, hat er unsere Sünden mit sich dahinauf und so von uns hinweg genommen.

Wenn man dafür setzt, er habe die Schuld unserer Sünden auf sich genommen, um die Strafe derselben an seinem Leibe abzubüßen[257]); so läßt man den Sinn der Worte durch eine vorgefaßte Anschauung bestimmen, welche der richtigen Fassung des ἀναφέρειν nicht minder, als dem zu Grunde liegenden Begriffe des priesterlichen Thuns fremd, und auch damit, daß dieser Priester sich selbst opfert, keineswegs gegeben ist. Die Worte selbst besagen nur, daß, indem sich der Mittler des Heils solchen Tod widerfahren läßt, eben hiemit unsere Sünden aufgehört haben, unser Verhältniß zu Gott zu bestimmen, und daß andererseits seine Heilsmittlerschaft, weil wir Sünde hatten, für ihn solches Leiden der Schmach mit sich gebracht hat. Oder, um beides zu verbinden, er hat unsere Sünden sich zu einem Leiden gereichen lassen, mit welchem wir derselben ledig geworden sind. Seine Leistung hat ihr Vorbild an der des Priesters, welcher für den nach Gemeinschaft mit Gott verlangenden Sünder das von Gott hiefür geordnete Opfer bringt, und ihm durch diese Erfüllung des göttlichen Willens einen ungeachtet seiner Sünde gnädigen Gott gewinnt. Insofern aber die Leistung Christi in einem Widerfahrnisse besteht, hat sie ihr Vorbild an dem Widerfahrnisse des Opferthiers, welches den Tod erleiden muß, damit die dem Verhältnisse des Sünders zu Gott entsprechende Leistung geschehe. Nicht aber widerfährt dem Opferthiere die dem Sünder zugehörige Strafe,

---

255) so Huther. 256) so de Wette. 257) so Steiger S. 290.

und nicht der Strafgerechtigkeit Gottes, sondern seinem nur nicht ohne Zorn gegen die Sünde bestehenden Heilswillen thut die priesterliche Leistung ein Genüge. Indem nun diese als priesterliche Selbstopferung bezeichnete Leistung Christi mit Bezug auf Jes. 53 ausgesagt ist, liegt zugleich darin, daß ihm, dem Gerechten, solches zur Erfüllung seines Heilsberufs an der sündigen Welt und um seiner Berufserfüllung willen von derselben widerfahren ist, und erscheinen also in dieser Aussage dessen, was es um seinen Tod ist, die beiden von uns unterschiedenen alttestamentlichen Vorausdarstellungen desselben zusammengefaßt. Gleiches ist an der noch übrigen petrinischen Stelle 3, 18 der Fall, wo beides in den denkbar kürzesten Ausdruck gebracht ist, *περὶ ἁμαρτιῶν* und *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ἔπαθεν*.

In dem ersten Briefe des Johannes unterscheiden wir zweierlei hieher gehörige Stellen. Daß wir an der Person Jesu Christi die Versöhnung mit Gott haben, erinnert der Apostel 2, 2 und 4, 10; daß wir sie vermöge seines Todes haben, lesen wir 1, 7 und 5, 6. Zwischen den Stellen der ersten Art findet wieder der Unterschied Statt, daß die eine schlechthin sagt, wir haben die Versöhnung an ihm, die andere dagegen, Gott habe ihn als die Versöhnung um unsere Sünden in die Welt gesandt. Beide Male heißt er *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, ohne daß *ἱλασμός* Sühnopfer bedeutet[258]) oder als Abstraktum für das Konkretum steht[259]), sondern die Versöhnung ist in seiner Person vorhanden und gegeben[260]). Damit, daß er ist und der ist, welcher er ist, haben wir ungeachtet unserer Sünden einen gnädigen Gott, und zu dem Ende hat ihn Gott gesendet. Wenn an der erstern Stelle hinzugefügt wird, *οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*, so soll damit nicht einem christlichen Partikularismus begegnet seyn[261]); sondern wie vorher 1, 7 die versöhnende Wirkung Christi über alle Sünde der Seinen erstreckt ist, so nun über die Sünde der ganzen Welt. Unter der ganzen Welt ist aber nicht die Summe aller einzelnen Menschen, sondern das einheitliche Ganze der Menschheit verstanden, wornach weder die Unterscheidung der zugleich oder der nach einander

---

258) so z. B. Lücke u. de Wette z. d. St. 259) so z. B. Baumgarten-Crusius z. d. St. 260) so Düsterdieck z. d. St. S. 162. 261) Lücke z. d. St.

Lebenden[262]), noch die zwischen der **sufficientia** und der **efficacia** der Versöhnung Christi hieher gehört.

Von den beiden Stellen der andern Art kommt die erstere 1, 7 hier nur in so fern in Betracht, als dem Blute Christi die Wirksamkeit zugeschrieben wird, von aller Sünde zu reinigen. Daß diese Reinigung als eine Wandlung unsers Verhaltens, nicht unsers Verhältnisses zu Gott gemeint sey, hat man mit Unrecht aus dem Umstande gefolgert, daß im 9. Verse die Vergebung unserer Sünden und die Reinigung von aller Ungerechtigkeit unterschieden werde[263]). Denn wenn letztere als Wirkung Gottes auf das Gewissen verstanden wird, so bleibt erstere als die Voraussetzung dieser Wirkung angemessen unterschieden. Daß aber eine Wirkung Gottes auf das Gewissen, also eine Wandlung unsers Verhältnisses zu Gott gemeint ist, läßt sich nicht verkennen, da ja V. 7 dieselbe Wirkung dem Blute Christi zugeschrieben wird; und man hat sich dieser Wahrnehmung nur dadurch entziehen können, daß man die in Folge des Todes Christi geschehende Mittheilung des heiligenden Geistes zwischeneinschob[264]). Es ist aber dieselbe Reinigung von Sünde durch Christi Blut, wie wir sie Hebr. 9, 14 ausgesagt gefunden haben; und wenn sie an der vorliegenden Stelle an die Bedingung geknüpft wird, daß wir im Lichte wandeln, so will das nichts Anderes besagen, als daß demjenigen die Sünde nicht vergeben wird, welcher sie lieb hat. Nur derjenige Christ, sagt der Apostel, welcher Gotte aufrichtig zugewendet ist, gehört der christlichen Gemeinschaft wahrhaft an, und erfährt diesen Segen derselben in seinem Verhältnisse zu Gott, daß ihn die Wirkung des in den Tod gegebenen Lebens Jesu alles Schuldbewußtseyns entledigt. Dem dient also zur Voraussetzung, daß es mit dem Tode Jesu eine Bewandniß hat, vermöge welcher sein in den Tod gegebenes Leben solche Wirkung zu thun vermag. Eben damit, daß er den Tod und solchen von der Feindschaft wider Gott ihm angethanen Tod erlitten hat, ist ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit hergestellt worden, welches nicht mehr durch die Sünde der Menschheit bestimmt ist.

---

262) Baumgarten-Crusius z. d. St. 263) s. z. B. Lücke z. d. St. und Frommann d. joh. Lehrbegr. S. 446. 264) s. z. B. Düsterdieck S. 111.

Daher heißt es auch an der andern Stelle 5, 6, wo der Glaube, daß Jesus der Sohn Gottes sey, als der alleinige Sieg über die Welt dargestellt wird, οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός οὐκ ἐν τῷ αἵματι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Dem Verhältnisse dieser Stelle ist die herkömmliche Verbindung der Worte δι' ὕδατος καὶ αἵματος mit ἐλθών eben so hinderlich gewesen, als sie an sich unzulässig ist. Denn wie will man zusammenreimen, daß Jesus im Tode gekommen, sterbend in der Welt erschienen sey, es sey denn daß man willkührlich dafür setzt, erwiesen, bewährt sey er im Tode [265]? Ὁ ἐλθών ist ausreichende Bezeichnung des erschienenen, wie ὁ ἐρχόμενος des erwarteten Heilands [266], ohne daß es einer nähern Bestimmung des ἔρχεσθαι bedarf. Was aber Jesum hiezu macht, wodurch er der erschienene Heiland ist, dieß besagt δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, ein Gebrauch von διά, wie wir ihn Hebr. 9, 11—12 gefunden haben. Wasser und Blut dienen beide, zu reinigen. Nach dieser ihnen gemeinsamen Eigenschaft hat man zu verstehen, in wie fern Jesus vermöge derselben der Erschienene ist. Hiernach kann nicht mehr in Frage kommen, ob unter ὕδωρ die Taufe zu verstehen ist, welche Jesus empfangen, oder die, welche er gebracht hat. Daß er die Taufe empfangen hat, kann ja ohnehin für seine Gottessohnschaft nichts austragen: man muß, wenn man so erklärt, die andere Thatsache dafür unterschieben, daß er bei seiner Taufe ein Zeugniß von Gott empfangen hat [267]. Ist dagegen die Taufe gemeint, welche Jesus gebracht hat, so verhält es sich mit der Verbindung der beiden Stücke αἷμα und ὕδωρ, wie Joh. 3, 5 mit der von ὕδωρ und πνεῦμα. Das eine hat Jesus mit dem Täufer gemein, das andere unterscheidet ihn von demselben [268]; daß er das eine nicht ohne das andere gebracht hat, macht ihn zu dem Erschienenen. Oder, wie es die Apposition zu οὗτος besagt, in welcher ἐν mit ὁ Χριστός verbunden seyn will, er ist der Christ nicht vermöge des Wassers allein, sondern vermöge des Wassers und des Blutes. Das Wasser allein, die Taufe des Johannes,

---

[265] so z. B. Baumgarten-Crusius. [266] vgl. z. B. Matth. 11, 3. [267] s. z. B. Neander Geschichte d. Pflanzg der christl. K. S. 643. [268] vgl. Lücke z. d. St. S. 291.

war nur vorbildliche Reinigung, welche auf die Offenbarung des Reiches Gottes bereitete. Daß mit Jesus auch das reinigende Blut vorhanden ist, macht ihn zu dem, welcher die neue Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit hergestellt hat. Demnach liegt hier dieselbe Voraussetzung hinsichtlich der Bedeutung des Todes Jesu zu Grunde, wie an der oben besprochenen Stelle 1, 7.

Die Verwandtschaft der johanneischen Offenbarung mit dem Evangelium und den Briefen desselben Apostels gibt sich insonderheit auch dadurch zu erkennen, daß sich die eigentlicheren Bezeichnungen der letzteren in den ihnen entsprechenden bildlichen Ausdrücken der erstern wiederfinden. So ist es denn auch gerade die reinigende Wirkung des Blutes Jesu, welche in der Offenbarung wiederholt und vorzugsweise bildlich bezeichnet wird. Das erste Beispiel begegnet uns gleich in der zueignenden Begrüßung 1, 5, wenn anders λούσαντι die richtige Lesart und etwa wegen der ungewöhnlichen Verbindung mit dem für ächt zu haltenden ἐκ in λύσαντι geändert worden ist. Eben so 7, 14 ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. Doch weder hierüber, noch über die Erscheinung Christi als eines geschlachteten Lammes, von welchem es 5, 9 heißt, ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς, haben wir Ursache etwas Weiteres zu bemerken, außer daß wir uns an die Bezeichnung ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ erinnern, und unsere Erklärung derselben durch die Verbindung bestätigt finden, in welcher die Schlachtung des Lamms mit dem Gegenbilde der Erlösung Israel's aus Aegypten steht. Etwas Absonderliches wäre es, wenn Christus 13, 8 τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου hieße [269]). Aber ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gehört dort zu γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, wie man sich an der gleichlautenden Stelle 17, 8 überzeugen kann.

Wir sind zu Ende mit unserer Untersuchung aller der apostolischen Aussagen, in welchen die Thatsache des Leidens und Sterbens Jesu irgendwie zur Anwendung kommt, und die Bedeutung desselben mittelbar oder unmittelbar in Erinnerung gebracht oder nach irgend

---

269) Thomasius Christi Person u. Werk I. S. 395.

einer Seite dargestellt wird; und wir haben keine Stelle gefunden, zu deren Verständnisse etwas Anderes nöthig gewesen wäre oder aus deren Erklärung sich etwas Weiteres ergeben hätte, als was wir aus der evangelischen Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu entnommen haben. Daß nach Gottes Ordnung das Leben und Wirken Jesu einen Ausgang genommen hat, mit welchem in seiner Person das Verhältniß Gottes und der Menschheit aufhörte durch die Sünde bestimmt zu seyn, indem sich seine Gemeinschaft mit Gott auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider das Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat, dieß und nichts Anderes, also dasselbe, was in unserm Lehrganzen ausgesagt ist, haben wir bei allen den mannigfaltigen Beziehungen, in welchen mit oder ohne Gebrauch alttestamentlicher Bezeichnungen von dem Tode Christi die Rede ist, als den immer gleichen Inhalt der apostolischen Aussagen erkannt. Daß der Glaube unserer Kirche, auch wo er in den Formen einer hierin nicht enthaltenen Theorie einhergeht, nicht blos in keinem Widerspruche damit steht, sondern auch nichts enthält oder meint, was hier fehlte, glaube ich dieß Mal, wiewohl es nicht zu meiner Aufgabe gehört, nicht ungezeigt lassen zu sollen.

Um was es der Kirche zu thun ist, wenn sie von einem stellvertretenden Gehorsam des Thuns und Leidens Christi sagt, durch welchen der durch die Sünde beleidigten Gerechtigkeit Gottes genuggethan ist, wird man in diesen vier Sätzen wiedererkennen, erstlich daß die Entfremdung zwischen Gott und der Menschheit ein für alle Mal in Friedensgemeinschaft gewandelt ist, zweitens daß dieß eine Wandlung nicht des Verhaltens der Menschen, sondern des Verhältnisses Gottes zur Menschheit und der Menschheit zu Gott ist, drittens daß nicht die Menschheit von sich aus, sondern Gott in Christo dieselbe beschafft hat, und viertens daß Gott dieselbe so beschafft hat, daß er darin seinen Liebeswillen gegen die Menschheit nicht ohne seinen Haß gegen die Sünde bethätigte. Daß sich die drei ersten Stücke in unserer Aussage finden, und somit die Grundlehre unserer Kirche von der Rechtfertigung allein um Christi willen aus Glauben bei ihr ungefährdet bleibt, bedarf wohl keiner Erinnerung. Aber auch das vierte ist in ihr eben so wohl, als in der hergebrachten Darstellung enthalten, nur mit dem Unterschiede, daß in der letztern die

beleidigte Heiligkeit Gottes eine entsprechende Genugthuung fordert, welche zuerst geleistet werden muß, damit Gott wieder gnädig seyn kann, während bei uns, was in Christo geschehen ist, beides zugleich ist, Bethätigung der Liebe Gottes gegen die Menschheit und seines Hasses gegen die Sünde, indem der schöpferische Anfang eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit nicht ohne den entsprechenden Abschluß des bisherigen durch die Sünde bestimmten geschehen ist. Dieser Abschluß beginnt damit, daß der Anfänger einer neuen Menschheit unter der durch die Sünde gegebenen Bedingtheit der menschlichen Natur sein Leben entfaltet, setzt sich damit fort, daß er, der Gerechte, berufsmäßiges Wirken gegen die Sünde übt, und vollendet sich damit, daß er sich widerfahren läßt, was die Feindschaft der Sünde wider Gott über ihn verhängt. Jesu Leiden und Sterben ist dieses Abschlusses Vollendung, und hat hieran seine wesentlich unterscheidende Bedeutung, indem in ihm erst das Aeußerste zur Verwirklichung gekommen ist, welches der Mittler des Heils erleiden und leisten konnte, damit das durch die Sünde bestimmte Verhältniß Gottes und der Menschheit in ein zugleich diesem selbst und dem göttlichen Liebesrathschlusse entsprechendes und also die Sünde gutmachendes Ende ausging. Indem nach unserer Darstellung nicht der Sünder oder der für denselben eintretende Sohn Gottes dasjenige thut, was bisher unterlassen, oder dasjenige erleidet, was bisher verschuldet war, kommen wir nicht in Versuchung, die Leistung Jesu als eine Gesammtthat des Menschengeschlechts vorzustellen, was sie ja nicht ist; und indem die Leistung Jesu nicht als ein Ersatz für die Gott angethane Beleidigung erscheint, welcher erst geschehen seyn muß, damit Gott gnädig sey, wird Gottes Gnadenerweisung nicht blos ermöglicht durch dieselbe, sondern sie ist selbst die Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens, was sie ja auch ist. Wir zerlegen weder die Sünde der Menschheit in Unterlassung und Uebertretung, noch den Gehorsam Christi in Thun und Leiden auf eine der lebendigen Wirklichkeit nicht entsprechende, blos begriffliche Weise; sondern der einigen Sünde einheitlicher Abschluß ist Jesu Gehorsam im Wirken zuerst und im Leiden darnach. Und weder in Gott treten Liebe und Gerechtigkeit so auseinander, daß die Forderung der letztern von dem Willen der erstern unterschiedlich verwirklicht würde, noch kommen

Vater und Sohn in solchem Gegensatze zu stehen, daß der Sohn Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit des Vaters würde; sondern, was da geschieht, ist einheitliche That der Liebe Gottes zur Menschheit, welche zugleich Haß gegen die Sünde ist, und gemeinsame That des Vaters und des Sohnes zur Verwirklichung dieses die Sünde hassenden Liebeswillens. Doch, ob der Ausdruck unsers Lehrganzen angemessener ist, als der des kirchlichen Herkommens, mögen Andere beurtheilen. Daß er der Schrift besser entspricht, glaube ich gezeigt zu haben.

Und auch darin haben wir nun weiter die Schrift für uns, daß unsere Darstellung des Werkes Christi in dem Zusammenhange seiner Geschichte verbleibt, indem in ihr sein Leiden und Sterben einerseits und seine Auferstehung und Erhöhung andererseits zu einander gehören, wie der Abschluß des durch die Sünde bedingten und der Anfang des in seiner Person heiligen Verhältnisses Gottes und der Menschheit, während nach der Lehrweise unserer älteren Dogmatiker ein mit dem Tode vollendetes und ein gegenwärtig im Himmel geschehendes Thun Christi verbunden wird, und die dazwischen liegenden Thatsachen lediglich der abgesonderten Lehre von den Ständen Christi anheimfallen. Aber selbst in dem Briefe an die Hebräer, dessen Verfasser durch seine oben dargelegte Absicht veranlaßt ist, zu zeigen, was wir daran besitzen, daß der um unserer Sünde willen gestorbene Heiland bei Gott ist, finden wir doch Christi Tod und Hingang zu Gott so enge verbunden, daß beide zusammen erst das Gegenbild der hohepriesterlichen Leistung ausmachen. Und wie enge sich anderwärts Christi Tod und Auferstehung aneinander schließen, bedarf keiner Erinnerung.

Achter Satz.

Keine Lehre von Jesu Höllenfahrt.

Der Todeszustand, sagen wir, ist für Jesus nur Uebergang gewesen in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott dem Vater. Ein Weiteres von seinem Todeszustande auszusagen, sind wir nicht veranlaßt, und wird auch die Vergleichung der heiligen Schrift nicht veranlassen. Vor allem beseitigen wir die Störung, welche durch Mißverstand der Stelle 1 Petr. 3, 19 in diesen Lehrzusammenhang gekommen ist. Man meinte nämlich dort

zu lesen, Jesus habe, sey es nun während seines Todeszustands[270]) oder nach der Wiedervereinigung von Seele und Leib[271]), den Verstorbenen gepredigt. Die Stelle besagt aber nichts der Art. Was zuvörderst den Gegensatz θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι anlangt, so bedeutet derselbe eines Fleischeslebens Ende und eines Geisteslebens Anfang. Es ist aber derselbe, welcher stirbt, und derselbe, welcher wieder lebendig wird, beide Male der ganze Mensch Jesus nach Leib und Seele. Er hört auf zu leben, indem das, was seinem Ich Mittel der Selbstbethätigung ist, dem Tode anheimfällt, und fängt wieder an zu leben, indem er eben dieß zum Mittel seiner Selbstbethätigung wiedernimmt. Das dem Tode verfallene Leben war ein Fleischesleben, das heißt ein solches, welches an der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur, an der Aeußerlichkeit ihrer Weltgemeinschaft seine Bestimmtheit hatte. Das wiedergewonnene Leben ist ein Geistesleben, das heißt, ein solches, welches seine Bestimmtheit von dem Geiste hat, in welchem unsere innerliche Gottesgemeinschaft besteht. In diesem Sinne ist σαρκί dem θανατοῦσθαι, πνεύματι dem ζωοποιεῖσθαι adverbialisch beigegeben[272]). Wird nun fortgefahren ἐν ᾧ, nämlich πνεύματι, πορευθεὶς ἐκήρυξεν — denn daß ἐν ᾧ an solcher Stelle nicht „weshalb" heißen kann[273]), versteht sich doch wohl von selbst — so ist damit ein Hingehen und Predigen Christi bezeichnet, welches in demjenigen geschehen ist, woran er nach seiner Wiederbelebung seines nunmehrigen menschlichen Lebens eigenthümliche Bestimmtheit hat, ein Hingehen und Predigen ohne irdisch körperliche, ohne sichtbare Gegenwart. Aber nicht seinem wiederbegonnenen Leben, oder gar der Zeit zwischen seinem Sterben und Wiederleben gehört dieser Vorgang an, sondern er ist geschehen ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ.

Man will nun zwar diese Zeitbestimmung nur für ἀπειθήσασιν, nicht für ἐκήρυξεν gelten lassen. Aber jenes ist von diesem nicht zu trennen. Erklärt man, jenen Geistern habe er gepredigt, welche zu

---

270) s. z. B. Beck d. christl. Lehrw. I. S. 530. 271) s. d. Stellen bei Schmid d. Dogm. d. ev. luth. K. S. 320 f. 272) vgl. erste Hälfte S. 408. 273) Güder d. Lehre v. d. Erscheing Jesu Chr. unter d. Todten S. 43.

Noah's Zeit ungehorsam gewesen[274]), so thut man, als hieße es τοῖς ἀπειθήσασιν. Läßt man Noah's Zeitgenossen nur beispielsweise genannt seyn, indem das Predigen den in Haft befindlichen Todten überhaupt gegolten habe[275]), so hat der weitere Begriff πνεύματα den Artikel, und der engere ἀπειθήσαντες hat ihn nicht, während man doch eher das Gegentheil erwarten müßte. Endlich, nimmt man ἀπειθήσασιν für Angabe des Grundes, daß Christus nach seinem Tode den Geistern gepredigt, weil oder nachdem sie zu Noah's Zeiten ungehorsam gewesen[276]); so hätten wir den seltsamen Fall, daß Ungehorsam gegen eine nicht benannte frühere Verkündigung als der Grund bezeichnet wäre, warum ihnen jetzt gepredigt worden, während von dem Erfolge, den diese jetzige Verkündigung selbst bei ihnen gehabt hat, nichts zu lesen stände. Also will ἐκήρυξεν ἀπειθήσασιν enge verbunden bleiben, und die Meinung ist, Christus hat den in Haft befindlichen Geistern gepredigt, und sie haben nicht gehorsamt. Indem wir so übersetzen, erhellt schon, wie unrichtig die Behauptung ist, als müßte es bei der von uns angenommenen Verbindung ἀπειθοῦσιν heißen. Das griechische Participium steht immer in demjenigen Tempus, welches erfordert würde, um das participialisch Ausgedrückte mit dem Verbum finitum zu sagen[277]). So würde beispielsweise das hebraisirende ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε Matth. 11, 17 in ηὐλήσαμεν ὑμῖν, nicht οὐκ ὀρχουμένοις, sondern οὐκ ὀρχησαμένοις umzusetzen seyn; und umgekehrt würde ἐτυμπανίσθησαν οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν Hebr. 11, 35, wenn man es auflöste, ἐτυμπανίσθησαν καὶ οὐ προσεδέξαντο τὴν ἀπολύτρωσιν lauten. Nun aber ποτέ sammt dem folgenden ὅτε zu πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασιν gehört, so weiß man auch, was dieser Verkündigung Inhalt gewesen: wir entnehmen aus der Zeitbestimmung, daß sie in der Vorhersagung des Fluthgerichts und in der Aufforderung zur Buße Angesichts der Baus der rettenden Arche bestanden hat.

Wie in den von Lucas aufbehaltenen Reden, so ist auch in den beiden Briefen des Petrus der Blick dieses Apostels stetig auf des Herrn Wiederkunft und sein Bestreben vorzugsweise darauf gerichtet,

274) so z. B. de Wette, Huther, Güder. 275) so z. B. König d. Lehre v. Christi Höllenfahrt S. 15. 276) so z. B. Calvin. 277) vgl. Stallbaum z. Plato's Phädon 60 D.

die Beschaffenheit dieser gegenwärtigen Zeit zwischen Jesu Auffahrt und seinem Wiedererscheinen verständlich zu machen oder um dieselbe zu beruhigen. Zu dem Ende vergleicht er auch an der vorliegenden Stelle diese Zeit mit der Wartezeit vor dem Gerichte der großen Fluth. Wie Christus damals vor seiner Menschwerdung im Geiste, ohne irdisch körperliche, ohne sichtbare Gegenwart hingegangen ist und gepredigt hat, so thut er auch jetzt nach seiner Erhöhung. Wie damals das Haus der Rettung zugerichtet wurde, so auch jetzt; und wie damals das drohende Wasser der Fluth diejenigen, welche der Verkündigung Christi glaubten, in die Arche gerettet hat, so rettet jetzt das Wasser der Taufe die Gläubigen in die Kirche. Endlich wie damals die Ungläubigen die Fluth hinweggerafft hat, daß sie nach ihrem Tode dem Endgerichte in der Haft entgegenwarten, so wird auch diejenigen, welche jetzt der Verkündigung Christi den Gehorsam weigern, ein Verderben übereilen, welches sie dem Endgerichte des ewigen Todes überliefert.

Im Zusammenhange dieser Vergleichung wird sich begreifen lassen, warum der Apostel schreibt, ἐν πνεύματι sey Christus hingegangen zu predigen. Er ist damals nicht anders gegenwärtig gewesen, als jetzt: so wird auch der jetzige Ungehorsam gegen seine Verkündigung eben so wenig ungestraft bleiben, als der damalige. Daß es von dem noch nicht menschgewordenen Christus heißt, er sey hingegangen, πορευθείς, macht keine größere Schwierigkeit, als daß 1 Kor. 10, 4 von ihm gesagt ist, er sey mit Israel durch die Wüste gezogen, oder Eph. 2, 17, der zu Gott Erhöhete sey gekommen, ἐλθών, Frieden zu verkündigen den Heiden und Juden. Denn an der erstern Stelle ist die wunderbare Wolke doch nur das Zeichen seiner Gegenwart, und an der letztern kann ἐλθών nicht von seiner Menschwerdung gemeint seyn[278]), nachdem vorher von seinem Tode die Rede gewesen, aber auch nicht von seiner Auferstehung[279]), wofür schon der Ausdruck unangemessen wäre, sondern wir vergleichen Akt. 26, 23, und verstehen demnach ein Kommen des auferstandenen Christus, welches keine sichtbare Erscheinung, sondern der Anfang eines Wirkens im Geiste, darum aber nicht minder persönlichen Wir-

[278]) gegen Harleß z. d. St. [279]) gegen Bengel u. Rückert.

kens und persönlicher Gegenwart Anfang gewesen ist[280]). Der im verklärten Leibe der Auferstehung in den Himmel hingegangen ist, wie Petrus 3, 22 mit absichtlicher Wahl des nämlichen Ausdrucks schreibt, hat auch von dort im Geiste, ohne leiblich sichtbare Gegenwart zu den Menschen hingehen können. Nur das Eine könnte bei unserer Erklärung der petrinischen Stelle in der That bedenklich scheinen, daß doch diejenigen, welchen Christus zur Zeit Noah's gepredigt haben soll, τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα heißen, als ob er nicht den Lebenden, sondern den Todten gepredigt hätte. Aber darum, weil sie so bezeichnet werden, müssen sie dieß nicht damals schon gewesen seyn, als er ihnen predigte. Man würde sich hievon leichter überzeugt haben, wenn man das καί richtig gefaßt hätte. Nachdem nämlich die Zeitbestimmung ποτέ mit folgendem ὅτε nicht blos zu ἀπειθήσασιν allein, sondern auch zu πορευθεὶς ἐκήρυξεν gehört, so dient das καί weder blos, das mit ἐν ᾧ Ausgedrückte stärker zu betonen[281]), in welchem Falle es sich auf den ganzen Satz bezöge, noch fällt sein Ton in der Art auf τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, daß es diese Gegenstände der Thätigkeit Christi allen anderen zugesellte, über welche sich dieselbe zu anderen Zeiten erstreckt hat, sondern gegenüber den Wenigen, welche damals in die Arche gerettet worden, sagt der Apostel auch von den in Haft befindlichen, seit jener Zeit dem Gerichte entgegenwartenden Geistern, daß Christus auch ihnen gepredigt habe. So hat Christus damals, in jener Wartezeit Gottes gethan, so thut er auch in der jetzigen. Er predigt Allen, und läßt es geschehen, daß die Meisten seinem Worte den Gehorsam weigern. Dafür verfallen sie aber auch dem Gerichte.

Und wie jene Ungehorsamen, welche zu Noah's Zeit die Fluth weggerafft hat, durch den Tod in die Haft gebracht worden sind, in welcher sie dem Endgerichte aufbehalten werden; so entgehen auch jetzt die Verfolger und Lästerer der Christen, wenn sie wegsterben, dadurch der Verantwortung nicht, welche der Richter der Lebendigen und Todten von ihnen fordern wird. Dieser in der Bezeichnung τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα angedeutete Gedanke wird 4, 5—6 eigens ausgeführt. Denn auch hier ist von keiner Heilsverkündigung die

---

[280]) gegen de Wette z. d. St. [281]) Huther z. d. St.

Rede, welche Verstorbenen nach ihrem Tode zu Theil geworden seyn sollte. Es verträgt sich dieß weder mit dem Zusammenhange, welcher zwischen V. 5 und V. 6 besteht, noch mit der angegebenen Absicht der Heilsverkündigung. Von denen, welche Christus bei seiner Wiederkunft im Tode findet, heißt es, daß ihnen das Heil gepredigt worden[282]; und es muß ihnen zu einer Zeit gepredigt worden seyn, wo ihnen der Tod noch erst bevorstand. Denn daß der Aoristus κριθῶσιν im Gegensatze zu dem Präsens ζῶσιν etwas bezeichne, was der Verkündigung vorhergegangen[283], ist eine sprachwidrige Behauptung[284]. Jener Gegensatz erstreckt sich nicht weiter, als daß das Beabsichtigte ein bleibender Stand des Lebens ist, welcher durch den Eintritt des vorübergehenden Ereignisses des Sterbens nicht aufgehoben wird. Das geistliche Leben dessen, welcher die Heilsbotschaft angenommen hat, überwährt den leiblichen Tod, welcher in diesem Falle eben nur dasjenige Gericht ist, das uns betrifft, sofern wir im Fleische lebende Menschen sind, ohne uns dem Gerichte der persönlichen Zornvergeltung, dem andern Tode verfallen zu lassen[285]. Ist aber Darreichung solchen den Tod überwährenden Lebens die Absicht, mit welcher die Heilsbotschaft verkündigt worden, so kann die Meinung nicht seyn, daß ihnen dieselbe nach ihrem Tode verkündigt worden. Die Worte besagen dieß eben so wenig, als durch die Bezeichnung Christi, daß er Lebendige und Todte richten wird, die Vorstellung einer ἀνάστασις κρίσεως ausgeschlossen wird. Die, welche er todt, und die, welche er lebend findet, wenn er zum Gerichte kommt, beide gleicher Weise wird er richten, und nicht sind die Ersteren durch den Tod seinem Gerichte entnommen. Sie werden ihr Urtheil empfangen, wenn sie sich die Heilsbotschaft nicht dazu haben dienen lassen, ein den Tod überdauerndes Leben zu gewinnen. Denn daß V. 6 von den vor Christi Wiederkunft wegsterbenden Gliedern seiner Gemeinde handle[286], ist bei dem engen Zusammenhange dieses Satzes mit dem unmittelbar vorhergehenden unmöglich zu glauben. Er muß begrün=

---

[282]) vgl. Grimm in Theol. Stud. u. Krit. 1835, III. S. 619 ff. [283]) so z. B. Steiger, de Wette, Huther. [284]) vgl. Winer Gramm. S. 333—4. [285]) gegen Güder a. a. O. S. 54. [286]) Hensler z. d. St. u. Müller d. christl. Lehre v. d. Sünde II. S. 397.

den wollen, was vorher von der Rechenschaft gesagt ist, welche die Feinde der Christen werden geben müssen. Wie Paulus die Christen zu Thessalonich um diejenigen ihrer Mitbrüder tröstet, welche vor des Herrn Wiederkunft wegsterben[287]; so beruhigt Petrus die Leser seines Briefs um die Verfolgung und Lästerung, die ihnen widerfährt, durch die Gewißheit, daß auch der Tod ihre Feinde dem Gerichte Christi nicht entnehmen wird.

So wenig nun aber die eben erörterten petrinischen Stellen auf Jesu Todeszustand Bezug haben, eben so wenig Eph. 4, 9—10. Bei dieser Stelle sind auch in der That die meisten der neueren Ausleger[288] einverstanden, daß die gegentheilige Erklärung irrig sey; und weder Baur[289], welcher ihr eine Spur unpaulinischen Gedankenkreises verdankt, die er gegen den apostolischen Ursprung des Briefs geltend machen kann, noch Baumgarten[290], welcher mittelst derselben eine evangelische Thatsache bezeugt findet, die unter den prophetischen Merkmalen des Messias nicht vorkommt, werden sie wieder zur Geltung zu bringen vermögen. Völlig unzulässig ist es, die Meinung des Apostels so zu verstehen, als bedeuteten ihm die angeführten Psalmworte ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν eine Erlösung in der Unterwelt Gefangener[291]. Weder der hebräische Ausdruck שָׁבִיתָ שֶּׁבִי, noch der griechische αἰχμαλωτεύειν kann etwas anderes bedeuten, als die Gefangenführung besiegter Feinde. Und was sollte auch für ein Zusammenhang seyn zwischen jener vermeintlichen That des niedergefahrenen und der Ertheilung von Gnadengaben durch den erhöheten Christus? Baur findet den Zusammenhang darin, daß der Verfasser den Gedanken einer Wirksamkeit ausführe, welche das ganze Universum von der höchsten Höhe zur untersten Tiefe und wieder von dieser zu jener erfülle. Aber der Absichtssatz ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα hängt ja nur von ἀναβάς ab. Nicht, hinab und hinauf, heißt es, sondern nur, hinauf, über alle Himmel hinauf ist Christus gefahren, um von da her Alles zu erfüllen.

Leidlicher stellt sich der Zusammenhang, wenn man die sprach-

---

[287] 1 Thess. 4, 13 ff. [288] nicht so Rückert u. Olshausen. [289] Paulus d. Apostel J. Chr. S. 430 f. [290] d. Apostelgeschichte II. 2. S. 330. [291] so auch König noch a. a. O. S. 26.

widrige Erklärung von einer Erlösung Gefangener aufgibt, und das Hinabfahren in die Unterwelt als das Aeußerste der demüthigen Selbsterniedrigung Christi faßt, dem er sich zuvor unterzogen habe, ehe er auffuhr, vom Himmel herab die Gaben zu senden. Denn es ist allerdings richtig, daß diese Aussage von Christo mit der Vermahnung zur Demuth und Geduld der Liebe in Zusammenhang steht, an welche sie sich anschließt[292]), und unrichtig ist es, zu behaupten, daß nichts in diesem Zusammenhange auf den Gedanken von der Erniedrigung Christi führe[293]). Wir haben früher gesehen, daß der Apostel in den zwei ersten Kapiteln des Briefs an die Epheser ausführt, wie diejenigen, an welche er schreibt, was sie hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott sind, in Christo geworden sind. Im dritten Kapitel bereitet er sich den Uebergang von dieser Darstellung ihres Verhältnisses zu der Einschärfung entsprechenden Verhaltens gegen Gott. Daß ihm sonderlich der Beruf eignet, die Heidenwelt zu Christo zu führen, das heißt ihn auch sonderlich für diese heidnischen Christen um Wachsthum in Christo beten, und berechtigt ihn sonderlich, sie zu rechtem Verhalten zu ermahnen. Denn wie er seine Darlegung dessen, was ihnen widerfahren ist, mit der Versicherung einleitet, daß er allezeit für sie danksage, so nun seine Vermahnung zu dem, was sie thun sollen, mit der Versicherung, daß er allezeit für sie bitte. Der Inhalt aber dieser Vermahnung entspricht dem Inhalte jener Darlegung in umgekehrter Folge. Der Darlegung 2, 11—22, daß sie einer Gemeinde einverleibt sind, welche an Christo ihre Einheit hat, entspricht die Vermahnung 4, 1—16, daß sie sich in der Gemeinde dieser Einheit derselben angemessen verhalten sollen. Und der Darlegung 2, 1—11, daß ihre Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöheten Christus ihre Heiligkeit ist, entspricht die Vermahnung 4, 12—6, 9, daß sie in allem ihrem Thun und sonderlich in den Verhältnissen der natürlichen Gemeinschaft diese ihre Heiligkeit beweisen sollen. In dem ersten dieser Abschnitte ermahnt also der Apostel zu einem kirchlichen Verhalten, welches in Demuth und Geduld der Liebe auf Bewahrung der Einheit und einträchtige Förderung der Vollkommenheit der Gemeinde gerichtet ist.

---

[292]) mit Olshausen z. d. St. S. 236. [293]) gegen Harleß z. d. St. S. 363.

Zu dem Ende führt er im 7. Verse alle besondere Gabe und allen eigenthümlichen Beruf des einzelnen Gemeindeglieds auf Christus zurück, welcher jene gibt und diesen ordnet, und entnimmt dadurch beide aller heidnischen Willkühr selbstsüchtiger Verwendung oder eigenwilligen Urtheils. Denn auf ἑνὶ ἑκάστῳ einerseits und auf τοῦ Χριστοῦ andererseits ruht der Ton in jenem Verse[294]), dessen Inhalt sich dann in dem übrigen Theile des Abschnitts in der Art ausbreitet, daß V. 8—10 gezeigt wird, wie Christi Urheberschaft aller besondern Begabung Demuth und Geduld der Liebe in deren Verwendung, und V. 11—16, wie seine Urheberschaft alles besondern Berufs einträchtige Uebung desselben für den Zweck der Herstellung seiner Kirche fordert.

Zur Ausführung des Erstern bedient sich der Apostel einer Stelle des 68. Psalms, welcher eine Geschichte des Gottes Israel's gibt, und zwar derjenigen Stelle desselben, wo diese Geschichte bei dem entscheidenden Siege Jehova's angelangt ist, durch den er, nachdem er in der Wüste vor seinem Volke her geschritten ist und es zum Wohnen gebracht hat, nunmehr Zion zu seiner Königsburg macht, um von da aus sein Volk zu verwalten und über alle Welt zu herrschen. Unter הַמָּרוֹם ist allerdings nicht Zion zu verstehen[295]), aber auch der Himmel nicht[296]), sondern עָלָה לַמָּרוֹם ist dasselbe, wie Ps. 47, 6 עָלָה allein oder Ps. 21, 14 רָם allein. Es vergleicht sich am nächsten jenem עָלֶיהָ לַמָּרוֹם שׁוּבָה Ps. 7, 9, und bezeichnet den Triumph, mit welchem Gott über den besiegten Feind emporfährt. Da führt er denn seines Siegs Gewinn mit sich, Gefangene, welche er dem Feinde abgenommen, und Gaben, welche er sich hat geben lassen unter den Menschen, um sie zur Herstellung seiner Wohnung zu verwenden. Daß der Apostel diese Geschichte Jehova's in der gegenbildlichen Geschichte Christi sich wiederholen sieht, bedarf hier keiner Rechtfertigung. Daß er aber, indem er die Stelle auf den Sieg und Siegsgewinn Christi überträgt, לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם in ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις umsetzt, wodurch im Psalme selbst

---

[294]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. [295]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 168. [296]) gegen Hengstenberg u. Lengerke z. d. St.

allerdings ein ganz anderer Gedanke entstände, rechtfertigt sich in der neutestamentlichen Verwendung der Stelle dadurch, daß es hier eins und dasselbe ist, ob man sagt, Christus habe sich von seinen Ueberwundenen, was sie besaßen, zur Herstellung des Werks seiner Ehre geben lassen, oder, er habe ihnen Gaben zu diesem Zwecke gegeben. Denn er nimmt das Ihre in seinen Dienst, indem er ihnen das Seine gibt, sie dienstfähig zu machen. In der letztern Gestalt fügt sich dem Apostel der Gedanke unmittelbarer in den Zusammenhang ein. Denn nun erinnert die in das Neutestamentliche übersetzte Stelle daran, daß wir, zumal die heidnischen Christen[297]), seines Siegs Gewinn oder, mit Eph. 1, 14 zu reden, seine περιποίησις sind, nicht von selbst ihm zu Dienste, sondern von ihm erbeutet, nicht darbietend und entgegenbringend, was wir ihm zu Ehren verwenden wollten, sondern ausgerüstet mit seinen Gaben, welche wir ihm zu Ehren verwenden dürfen.

Man sieht, in wie weit das richtig ist, was Harleß[298]) als den Sinn der Anführung bezeichnet, daß nämlich von Christo gesagt seyn wolle, er führe triumphirend seine Ueberwundenen mit sich, ohne zu erwarten, daß sie sich ihm darbieten. Aber auch dieß wird erhellen, daß sich bei unserer Auffassung besser erkennen läßt, wie mit der Thatsache, welche das Schriftwort auszusagen dient, alle Selbstsucht und Selbstüberhebung in Bezug auf die kirchlichen Gaben ausgeschlossen ist. Und wenn es dann Harleß bei jener Angabe des Inhalts bewenden läßt, so stellt er gerade den Theil desselben ganz zurück, welchen der Apostel in den folgenden beiden Versen eigens hervorhebt. Hier wird nämlich hervorgekehrt, was in dem ἀναβάς liegt. Denn daran ist nicht entfernt zu denken, daß die Worte τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη nur dazu dienen sollten, zu erweisen, daß Christus entweder das Subjekt des Psalms[299]), oder doch mit dem Gotte des Psalms identisch[300]) sey. Sie besagen nur, daß in dem ἀνέβη ein κατέβη enthalten sey, ohne welches dasselbe nicht gedacht seyn wolle. Denn Gott ist ja, wie der Psalm sagt, הָרֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם, und Christus ist von je bei Gott gewe-

---

[297]) vgl. Olshausen z. d. St. [298]) z. d. St. S. 365. [299]) Meyer z. d. St.; Güder a. a. O. S. 82. [300]) Harleß z. d. St.

sen. Wenn es also von Jehova heißt עָלִיתָ, so setzt dieß voraus, daß er sich in seines Volkes Nöthe eingelassen hat, wie ja auch der Psalm in seiner ersten Hälfte beschreibt; und wenn es von Christo heißt *ἀναβάς*, so ist er ja zuvor herniedergekommen aus der überweltlichen Herrlichkeit, in welche er sich nun als Sieger nach beendigtem Kampfe wieder emporgeschwungen hat. Da nun er, der Geber der Gaben, sich zuvor herniederbegeben hat, um dann als Sieger aufzufahren, wie ziemte es sich anders für die Empfänger derselben, als daß sie sich in Demuth selbst erniedrigen, um derselben recht zu brauchen? Und wenn seine Niederfahrt eine Auffahrt über alle Himmel zur Folge und zum Lohne gehabt hat, von wo er nun Alles erfüllt, wie sollte sich nicht auch uns die Selbsterniedrigung zu demüthigem Dienste mit dem herrlichsten Siege der erfolgreichsten Wirksamkeit belohnen? Das Erstere sagt V. 9, das Letztere V. 10: für beides aber vergleicht sich Phil. 2, 5 ff.

Nun erst wird sich mit Sicherheit ergeben, ob *κατέβη* Christi Niederfahrt vom Himmel oder die aus dem Lande der Lebenden, und ob *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* die Erde im Gegensatze zum Himmel droben oder die Unterwelt im Gegensatze zur Erde hier oben bedeutet. Da in dem *ἀνέβη* ein *κατέβη* als seine Voraussetzung enthalten seyn soll, so muß es dasselbe Wo seyn, von wannen er herniedergekommen und wohin er aufgefahren ist; und da das *καταβαίνειν* eine That seiner Selbsterniedrigung ist, so muß er dort, von wannen er herniedergekommen, in Herrlichkeit gestanden haben. Demnach kann *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* nicht *τὰ ἀνώτερα τῆς γῆς*, sondern nur *τὰ ἀνώτερα των οὐρανῶν* zum Gegensatze haben, und nicht Christi Hinabfahrt in die Unterwelt meint die Stelle, sondern seine Herniederkunft auf die Erde, von wo er wieder aufgefahren ist.

Die Vermuthung Schwegler's [301]), daß das Vorkommen der Höllenfahrt Christi im ersten Briefe Petri auf dessen Herkunft aus paulinischen Kreisen deute, wird, wie man sieht, zwiefach zu nichte, da weder 1 Petr. 3, 19 noch Eph. 4, 9 von derselben die Rede ist. Aber geschieht denn nun ihrer überhaupt Erwähnung? Wenn wir oben [302]) recht gesehen haben, daß sterben und in die Unterwelt

---

[301]) d. nachapostol. Zeitalter II. S. 27. [302]) erste Hälfte S. 502.

hinabkommen vor Christi Auferstehung eins und dasselbe ist; so bedürfen wir keiner besondern Belehrung, daß auch Jesus in die Unterwelt gekommen ist, und es hat nichts befremdliches für uns, diese Thatsache nur so zufällig erwähnt zu finden[303]). So gewiß er gestorben ist, so gewiß hat er sich nach seinem Abscheiden im Zustande des Todes befunden; und daß er diesen seinen Todeszustand selbst mit den Worten zuvor bezeichnet hat, ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς[304]), erwähnen wir blos deshalb, um der Mißdeutung dieser Worte, als ob sie auf einen Ort im Innersten der Erde hinwiesen[305]), den Sprachgebrauch solcher Stellen wie Exod. 15, 8 oder 2 Sam. 18, 14 entgegenzuhalten. Wenn aber Beck[306]) dem Worte der Verheißung, welches der Gekreuzigte zu seinem bußfertigen Leidensgenossen gesprochen hat, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, eine Bestätigung seiner Meinung entnehmen will, daß Jesu Seele nicht in den Hades gekommen, so beruht dieß auf einer unrichtigen Gegensetzung von ᾅδης und παράδεισος. Ein todter Mensch ist ein unterirdischer, ein καταχθόνιος, weil ihm das, was ihm zu seiner Selbstbethätigung gedient hat und dienen mußte, erdwärts genommen ist. Aber dieses Seyn des Ich ist entweder ein gottgelassenes oder ein friedeloses, und wird darnach, indem das Seyn des Todten überhaupt wegen der Beziehung des Ich zum Leibe örtlich bezeichnet wird, ein Seyn an einem Orte der Friedensgemeinschaft, im Schooße Abraham's, oder an einem Orte der Qual genannt. Daß man nun den Garten Gottes, das Paradies, mit dem Schooße Abraham's ohne Weiteres für eins und dasselbe nimmt[307]), ist freilich nicht minder unrichtig, als wenn man Hades und Geenna gleichsetzt[308]). Der Garten Gottes ist die Stätte der seligen Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wo diese verwirklicht ist, da ist der Mensch im Paradiese. Da sie nun anders für die in Gott Verstorbenen, anders für die zur ewigen Herrlichkeit Verklärten verwirklicht ist; so kann derselbe Ausdruck unterschiedlich ge-

---

303) Röm. 10, 7; Akt. 2, 27. 304) Matth. 12, 40. 305) Stier die Reden des Herrn Jesu II. S. 46; vgl. Güder d. Lehre v. d. Ersch̃eing Jesu Chr. unter d. Todten S. 18. 306) d. christl. Lehrw. I. S. 526. 307) s. z. B. Meyer z. Luc. 16, 23. 308) s. z. B. Baumgarten-Crusius z. ders. St.; von Cölln bibl. Theol. II. S. 77.

braucht werden, ohne daß man die grob äußerliche Unterscheidung eines obern und eines untern Paradieses[309]) unterzulegen braucht. Wenn es Apokal. 2, 7 heißt, Jesus werde dem Obsiegenden von dem Baume des Lebens zu essen geben, welcher in seines Gottes Paradiese steht, so wird damit das Leben der zur Gemeinschaft mit Gott ewig Vollendeten bezeichnet. Wenn aber Paulus 2 Kor. 12, 4 sagt, er sey in das Paradies verzückt worden, so versteht er die gegenwärtige Gemeinschaft der selig Verstorbenen mit Gott, wie sie diesseits des Endes der Dinge ist.

Eben diese ist es denn auch, auf welche sich jene Zusage des Herrn bezieht. Aber wenn dieselbe eine andere vor, eine andere seit der Auferstehung des Herrn ist, so hat hiernach auch der Ausdruck Paradies einen andern Sinn im Munde des Apostels und einen andern im Munde des Herrn. Dort hat sich der Apostel dahin verzückt gefunden, wo die in Gott Verstorbenen in der Gemeinschaft des verklärten Heilands bei Gott sind. Hier gibt der Herr dem, welcher zunächst nach ihm gläubig abscheiden wird, die Versicherung, daß ihm der Zustand des Todes durch die Gemeinschaft mit ihm selbst ein Zustand seliger Gottesgemeinschaft seyn werde. Dieß ist mehr, als wenn Lazarus im Schooße Abraham's ruht, womit nur gesagt ist, daß er an der Gemeinschaft derjenigen Theil hat, welche mit der Hoffnung auf die zukünftige Heilsoffenbarung entschlafen sind. Ihr Seyn im Tode hat an dieser Hoffnung seinen Inhalt, ohne daß sie eine Bethätigung schon verwirklichter Gemeinschaft Gottes mit den Todten an sich erfahren, oder, mit anderen Worten, im Paradiese sind. Erst mit dem Eintritte desjenigen in die Gemeinschaft der Todten, dessen Tod selbst eine Bethätigung seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott ist, wird der Schooß Abraham's zum Paradiese.

Wir haben von dem Todeszustande Jesu nichts weiter gesagt, als daß derselbe für ihn der Uebergang in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott dem Vater gewesen ist. Mehr, als hierin liegt, bietet uns auch die Schrift nicht. Daß es mit seinem Todeszustande eine besondere Bewandniß gehabt hat, sollen wir allerdings aus der von Johannes so feierlich bezeugten Jesu Todeszustand.

309) s. z. B. Meyer z. 2 Kor. 12, 4.

Thatsache lernen, daß auf des Kriegsknechtes Todesstoß aus dem Leibe des Verschiedenen Blut und Wasser geflossen ist[310]). Was die Bedeutung dieser Thatsache anlangt, verweise ich auf das, was ich anderwärts[311]) über dieselbe gesagt habe. Daß Jesus todt gewesen, setzt der Evangelist voraus. Daß der Kriegsknecht Jesum tödten wollte, wenn er noch nicht todt seyn sollte, versteht sich von selbst. Daß auf seinen Stoß Blut entströmte, mußte ihm so vorkommen, als ob er den Gekreuzigten jetzt erst getödtet hätte, war aber für den Apostel, welcher ihn hatte sterben sehen, ein wunderbares Ereigniß. Nur in dem Einen habe ich gefehlt, daß ich die Verbindung αἷμα καὶ ὕδωρ, während ich die Annahme eines Hendiadyoin abwies, unwillkührlich doch wieder so erklärte[312]). Ein allgemeiner Fehler aber ist, daß man sich den Vorgang nach dem, was bei Leichnamen sonst vorkommt oder möglich ist, begreiflich machen will[313]), während er eben deswegen dem Apostel so wichtig ist, weil dergleichen sonst nicht vorkommt noch vorkommen kann. Die Verblutung des Todten, welche so vollständig war, daß zuletzt nicht Blut, sondern Wasser floß, bewies dem Apostel, daß Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Bluts beginnt, also der zerstörenden Macht des Todes entnommen geblieben ist.

Dieß widerspricht keineswegs der Wirklichkeit seines Todes[314]), wohl aber entspricht es der andern aus seiner Verheißung an den Mitgekreuzigten erhellenden Thatsache, daß er nach seinem Abscheiden im Paradiese gewesen. Denn der Zustand der Todten ist ein gleichartiger an Leib und an Seele. Wer ohne Hoffnung des Heils abscheidet, dessen Leib ist auch hoffnungslos dem Tode verfallen. Wer im Glauben stirbt, dessen Seele ist in einem Zustande, welcher dem Todeszustande seines verwesenden, aber der Auferweckung entgegenwartenden Leibes entspricht. Jesus aber, dessen Todeszustand von seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater getragen ist, erfährt die Bethätigung dieser Gemeinschaft an seinem Leibe wie an seiner Seele, indem er als derjenige im Tode liegt, welcher nur gestorben ist, um

---

310) Joh. 19, 34—35. 311) Weissagg u. Erfüllg II. S. 146 ff. 312) s. Meyer z. d. St. 313) so namentlich auch Ebrard wissensch. Krit. d. ev. Geschichte S. 563 ff. 314) gegen Ebrard christl. Dogm. II. S. 239.

wiederzuerstehen, so daß es allerdings gleich unstatthaft ist, seine Seele mit den Schmerzen des Hades ringend [315]), oder seinen Leib in beginnender Verwesung zu denken. Der Ausdruck, welchen Petrus von seiner Auferweckung gebraucht, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου [316]), verfängt hiewider um so weniger, als er nur von einer Lösung der Todesbande, der חֶבְלֵי־מָוֶת gemeint ist. Ein Leid aber ist der Zustand der Gebundenheit auch, und in diesem hat sich Jesus seiner Auferweckung entgegenwartend allerdings befunden, ob er gleich in dieser Gebundenheit bereits die Machtbethätigung seines für die Auferstehung ihn bewahrenden Vaters erfuhr. Man kann demnach Jesu Höllenfahrt eben so wenig die tiefste Stufe seiner Erniedrigung, als die erste Stufe seiner Verherrlichung nennen, sondern wir bleiben im Einklange mit der Schrift, wenn wir sagen, sein Todeszustand sey nur ein Uebergang zu seiner Verklärung und darum seinem Tode und seiner Auferstehung zugleich verwandt gewesen.

Wie es eine erlebte Thatsache ist, deren Erzählung uns inne werden läßt, was es mit Jesu Todeszustand für eine Bewandniß gehabt hat; eben so gibt uns der Bericht eines zweiten Erlebnisses zu erkennen, welche Wirkung Jesu Eintritt in die Gemeinschaft der Todten auf diese geübt hat. Unter den Zeichen, welche Jesu Sterben bedeutsam begleiteten, erwähnt Matthäus auch das Erbeben der Erde, welches Felsen zerrissen und Gräber blosgelegt hat, und fügt hinzu, es seyen viele Leiber der im Tode liegenden Heiligen erstanden, und seyen die Heiligen aus den Gräbern hervorgegangen nach seiner Auferweckung und in die heilige Stadt gekommen und Vielen erschienen [317]). Das Zeichen besteht zunächst nur in der Zerreißung der Felsen und Felsengräber, welche der Zerreißung des Vorhangs im Tempel angemessen entspricht: beides zusammen bedeutet, daß mit diesem Tode der Zugang zu Gott und der Ausgang aus dem Tode eröffnet ist. Aber was diese Zeichen bedeuteten, das ist auch wirklich geschehen. Jesu Abscheiden aus dem Fleischesleben war ein Hingehen zu Gott, vermöge dessen die Seinen wirklich Zugang in das Allerheiligste haben. Eben so ist denn auch die Eröffnung des Ausgangs aus dem Tode nicht geschehen, ohne

---

[315]) Beck d. christl. Lehrw. I. S. 526. [316]) Akt. 2, 24. [317]) Matth. 27, 52—3.

daß wirklich Heilige aus dem Tode hervorgegangen sind. Es ist aber der Nüchternheit des evangelischen Berichts angemessen, daß von dieser Wirkung des Eintritts Jesu in die Gemeinschaft der Todten nur so viel erzählt wird, als thatsächlich erlebt worden ist. Zwar werden die nach der Auferweckung Jesu gesehenen Erscheinungen verstorbener Heiligen mit Jesu Tode um deß willen in Zusammenhang gebracht, weil bei demselben jene Eröffnung der Felsengräber erfolgt ist, welche den eröffneten Ausgang aus dem Tode bedeutete; aber weder in der evangelischen Erzählung noch in der apostolischen Lehre finden wir die Thatsache jener Erscheinungen dahin erweitert, daß Jesu Tod und Auferstehung eine allgemeine Wirkung auf alle in Hoffnung des Heils Verstorbenen geübt habe. Wenn das Verständniß der Kirche von den frühesten Zeiten an dem bezeugten Ereignisse diese wohl nicht unberechtigte Ausdehnung gegeben hat [318]), so ist doch das Schweigen der Schrift ein zustimmendes Zeugniß für uns, daß die wissenschaftliche Aussage des Christenthums nichts davon zu melden hat. Uebrigens braucht man keine Sorge zu haben, wo jene Auferstandenen zwischen Jesu Tod und Auferweckung geblieben sind [319]), indem ihre Erstehung nur aus dem oben benannten Grunde gleich an die Bloßlegung der Gräber angeschlossen ist [320]); wornach denn auch Jesus der Erstling der aus dem Tode Erstandenen bleibt, ohne daß man im Widerspruche mit den Worten πολλὰ σώματα ἠγέρθησαν [321]) den Vorgang darauf zu beschränken braucht, daß Etliche ein Gesicht gehabt haben, welches ihnen die Fortdauer der Verstorbenen bezeugte [322]).

Jesus ist aus seinem Todeszustande in unbedingte Gemeinschaft mit Gott übergegangen. Alttestamentliches Zeugniß.

Jesus ist aus seinem Todeszustande in eine Gemeinschaft mit Gott dem Vater eingegangen, in welcher er seine Natur zum vollkommenen Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater besitzt. So lautet die letzte Aussage unsers fünften Lehrstücks. Die vorbildliche Geschichte gibt dem Inhalte derselben da überall Zeugniß, wo sich in ihr darstellt, wie der Tod den göttlichen Heilswillen nicht vereitelt,

318) s. d. Stellen b. König a. a. O. S. 80 ff. 319) Meyer z. d. St. 320) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 155. 321) vgl. Olshausen z. d. St. 322) Steudel Glaubenslehre S. 455; Krabbe d. Lehre v. d. Sünde u. v. Tode S. 298.

sondern ihn aus dem Anfange zur Völligkeit seiner Verwirklichung überleitet, und wie der Gerechte und der Mittler des Heils im Leiden nicht untergeht, sondern aus demselben zur Herrlichkeit hervorgeht. Als zum ersten Male Gerechter und Ungerechter einander gegenüberstanden, hat Gott dem Ungerechten zugelassen, daß er den Gerechten erschlug. Aber die Verheißung von des Weibes Saamen überlebte den Erschlagenen, und Eva irrte nicht, als sie in dem Sohne, welchen sie nach dem Tode dieses Gerechten gebar, einen gottgeschenkten Ersatz für denselben erkannte, sondern die Verwirklichung des göttlichen Verheißungswortes, welche mit Abel's Tod verloren schien, hat sich in Seth fortgesetzt. Andererseits hat sich, daß der Tod keine unbedingte Macht über den Gerechten habe, an Henoch dargestellt, welcher ohne Tod aus der Welt der Vergänglichkeit und Sünde entnommen worden ist [323]). Fassen wir diese beiden Thatsachen mit der dritten in eins zusammen, daß Noah um seiner Gerechtigkeit willen durch dasselbe Wasser der Fluth, welches die Menschheit vertilgte, für den Wiederbeginn eines neuen Geschlechts behalten worden ist; so gibt uns die Geschichte dieser drei Gerechten ein Gesammtbild, in welchem sich die neutestamentliche Thatsache, von welcher wir handeln, voraus darstellt. Christus ist getödtet worden, wie Abel, nicht aber im Tode geblieben, wie er, sondern eben er ist es auch, mit welchem, wie mit Noah, ein neues Geschlecht anhebt. Aber nicht innerhalb dieser Welt ist er dazu behalten geblieben, sondern er ist derselben entnommen worden, um bei Gott zu seyn, nur nicht ohne Tod, wie Henoch, sondern nachdem er denselben erlitten hatte wie Abel.

Beim Beginne der Gemeinde Gottes stellt sich uns nicht minder das Bild einer Wiederkehr aus dem Tode, eines Weges durch den Tod vor Augen. Denn was Gott dem Abraham befohlen hat, daß er den einigen Sohn als Brandopfer darbringe, mit dessen Geburt die ihm geschenkte Verheißung angefangen hatte sich zu verwirklichen, das war nicht blos eine Prüfung des Glaubens für den Ahnherrn der Gemeinde Gottes, sondern diente auch dazu, den Anfang ihrer Geschichte mit einer Thatsache zu bezeichnen, welche den Weg ihrer schlüßlichen Herstellung kennen lehrte. Isaak sollte freilich nicht sterben, sondern

[323]) vgl. Delitzsch d. Genesis S. 170.

das Leben, in welches er geboren war, fortpflanzen. Aber Gott hätte doch seine Opferung nicht befohlen, wenn nicht der Weg der Heilsgeschichte wirklich durch den Tod hindurchführte. Und nicht in dasselbe Leben konnte Abraham hoffen seinen Sohn wiederkehren zu sehen, in welches er ihn gezeugt hatte; denn Feuer des Brandopfers sollte seinen Leib verzehren. Also hat er ihn nicht blos aus dem Tode wiedergenommen, damit der Sohn der Verheißung Israel's Vater werden konnte, sondern seine Wiederkehr aus dem Tode war wirklich ein Gleichniß jener Wiederkehr aus der Todtenwelt in ein Leben der Verklärung[324]), mit welcher Jesus der Anfänger einer neuen Menschheit geworden ist. Wie aber jene Thatsache beim Beginne des werdenden, so steht eine ähnliche beim Beginne des gewordenen Volkes Gottes. Denn Israel, der erstgeborne Sohn Gottes, hat das Land seiner Knechtschaft nicht anders verlassen dürfen, als zwischen denselben Wogen hindurch, welche das Heer Aegyptens begruben, damit es wie aus dem Tode zu seinem neuen Leben der Freiheit emporstieg[325]).

Wenn wir Mose und Josua, David und Salomo, Elia und Elisa nennen; so stellt sich dar, was der Tod für die Heilsmittlerschaft ist. Oder ist nicht die Mittlerschaft für Herstellung des Volkes Gottes von Mose auf Josua in einer Weise übergegangen, daß Beider Leben wie eines und der Tod des Erstern wie Uebergang vom Anfange zur Vollendung, wie Durchgang von der Leidensmühsal zur Siegesherrlichkeit erscheint? Das einige, obwohl zwieseitige Werk der Erlösung Israel's aus Aegypten und seiner Einpflanzung in Kanaan wurde durch Mose's Tod nicht unterbrochen, sondern von dem zu Ende gebracht, welchem Mose die Hände aufgelegt hatte, um ihn an seiner Statt zu bestellen. Auch hat das Volk weder den Tod noch den Leichnam noch die Grabstätte seines Erlösers sehen sollen, sondern einsam ist er gestorben auf der Höhe des Pisga, ohne daß man zuvor Abnahme der Lebenskraft an ihm wahrgenommen hatte, und Gott selbst hat ihn begraben. Diese Erzählung ist aus der doppelten Thatsache erwachsen, daß Mose in ungeschwächter Lebenskraft, um zu sterben, nach jener einsamen Höhe gegangen, und

---

[324]) Hebr. 11, 19. [325]) vgl. Hebr. 13, 20 mit Jes. 63, 11.

daß er dort spurlos verschwunden ist. Sterben sollte er und im Tode bei seinen Vätern seyn[326]). Aber darum sollte er doch nicht dem gemeinen Geschicke verfallen, sondern auch sein Tod so eigenthümlich seyn, wie es sein Verhältniß zu Gott im Leben gewesen war. Denn Gott hatte ihn ja gewürdigt, seines vollen Wesens entsprechende Offenbarung bei wachen Sinnen seines leiblichen Lebens zu schauen[327]). Also ist er zwar gestorben, aber nicht so, daß Menschen seinen Leichnam fanden, um ihn zu bestatten, welche nichts anderes hätten thun können, als das Verwesliche der Erde übergeben; sondern Gott hat ihn begraben, dessen Lebensmacht sich an dem Todten erwiesen haben wird[328]). Demnach hat Mose's Tod für ihn selbst eine gnädige Machterweisung Gottes zur Folge gehabt, für sein Volk aber ist er ein Uebergang zur Vollendung des von ihm begonnenen Heilswerkes gewesen.

Die Herstellung Israel's zu einem Reiche Gottes ist durch David und Salomo geschehen. Durch David, nicht ohne daß er aus Noth und Tod erlöst wurde, um der ihm zugedachten königlichen Herrlichkeit theilhaft zu werden, und nicht durch ihn allein, sondern durch ihn und seinen Sohn, in welchem sich kraft göttlicher Verheißung das von ihm begonnene Heilswerk zur Vollendung fortsetzte. Wie der 22. Psalm das vornehmste Denkmal der Todesnoth ist, welche er zuvor hat bestehen müssen, ehe sich ihm die mit Samuel's Salbung gegebene Zusage Gottes erfüllte; so ist der 18. Psalm das eigentliche Gedächtniß seiner Erlösung und Erhöhung, und bildet daher auch zusammen mit seinem Abschiedsworte an sein königliches Haus die Mitte jenes sechstheiligen prophetisch-historischen Kunstwerks, welches in 2 Sam. 21—24 enthalten ist. Mit solchen Ausdrücken beschreibt er im 18. Psalm die Gefahr und Drangsal, aus welcher er durch den Tod Saul's errettet worden, daß man sieht, wie er sich menschlicher Weise hätte verloren geben müssen; daher sich auch Petrus derselben bedienen kann, Jesu Todeszustand damit zu bezeichnen[329]). Dem entsprechend beschreibt er denn auch die Machterweisung Gottes, durch welche er um seiner Gerechtigkeit willen er-

---

[326]) Num. 27, 13; Deut. 31, 16; 32, 50. [327]) s. erste Hälfte S. 64. [328]) ebendas. S. 295. [329]) Akt. 2, 24.

löst und dazu erhöht worden ist, über seine Feinde zu herrschen und ein Haupt über fremde Völker zu werden.

Was es aber um den König Israel's ist, sagen solche Psalmen David's, wie der 21. oder 110. Es wird ihm zu Theil, heißt es im 21., was er von Gott begehrt, Segen die Fülle, langes Leben, Sieg über seine Feinde. Oder, wie wir im 2. Psalme lesen, so weit er die Welt von Gott zum Eigenthume begehrt, soll sie ihm werden. Dieß kann David von sich selbst sagen, weil er Israel's König ist, ohne daß damit ein Umfang seines Reichs ausgesagt wird, welcher an keinen irdischen König denken läßt[330]. Nur nach dem Maße, als es die Fügung Gottes mit sich bringt, wird er die Herrschaft verwirklicht sehen wollen, welche dem Königthume des heiligen Volks schlüßlich zu Theil werden muß. Denn nur begonnen hat dieses Königthum mit ihm, und nur zeitweiliger Inhaber desselben ist er. Daher er sich auch vom Könige unterscheiden und so von demselben sagen und singen kann, wie im 110. Psalm, ohne seine eigene Person damit zu meinen. Denn es steht nichts entgegen, daß dieser Psalm eben so wie der 20. von demselben David verfaßt sey, welcher im 2. Psalme spricht יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה. Aber nur eben so wie der 20. Das will sagen, daß ihn David im Sinne der Gemeinde gedichtet hat, damit sie an ihm einen Ausdruck dessen besitze, was sie von dem Könige halten soll, welcher auf dem Throne Jehova's sitzt. Gleich der ersten Hälfte des 20. Psalms ist er Anrede an den Gesalbten Gottes. Denn wenn er beginnt נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי, so ist dieß im Munde dessen, welcher zu seinem Könige spricht, nur eben dasselbe, als wenn es hieße נְאֻם יְהוָה לְךָ[331]. Und daß diese Anrede über den vierten Vers hinausreicht, bedarf heut zu Tage keines Beweises mehr, nachdem man darüber im Reinen ist, daß אֲדֹנָי im fünften Verse dasselbe Subjekt ist, wie יְהוָה im ersten.

Der Psalm beginnt damit, das Verhältniß des Gesalbten Gottes zu Gott auszusagen. Was sich in der Thatsache darstellt, daß Zion die Stätte Gottes und seines Gesalbten gleicher Maßen ist,

---

[330]) gegen Hengstenberg in d. Einleitg z. Ps. 2. [331]) vgl. Stellen wie Gen. 44, 16; 47, 18; 1 Sam. 25, 25; 1 Kön. 1, 31.

das findet sich hier mit den Worten שֵׁב לִימִינִי ausgesprochen. Der Thron des Königs Israel's ist eigentlich Gottes Thron auf Erden[332]), denn Jehova selbst ist Israel's eigentlicher König. Die Hoheit des Gesalbten besteht also darin, daß er, indem er auf seinem Throne sitzt, zur Rechten des Königs Jehova thront, daß ihn Gott zu seiner Rechten hat sitzen heißen. Denn wer zu des Thronenden Rechten sitzt, der thront mit ihm denen gegenüber, welche derselbe beherrscht oder bestreitet. Da sind denn des Königs Feinde Feinde Jehova's, und Jehova's Machtübung zielt darauf ab, ihm dieselben zu unterwerfen und seine Herrschaft auszubreiten. Hinwieder ist Jehova's Volk sein Volk, welches sich ihm frei und freudig stellt zu seinem Streite, am Tage seines Siegs, wenn er in heiligem Schmucke dasteht, in der Thaufrische seiner Jugendkraft, welche der Morgen des großen Tags über ihn ausgießt[333]). Heiliger Schmuck ist aber seine Kriegsrüstung, denn er ist Priester: nicht mit priesterlicher Dienstleistung gesetzlich beauftragt, wie Aaron, sondern durch Gottes zugeschworene Gnadenverheißung ein Priester nach der Weise Melchisedek's, als welcher vermöge seines Königthums Priester gewesen. Denn der König trägt sein Volk vor Gott auf dem Herzen, und überwaltet das gesammte Leben desselben, also auch die Bethätigung seines Verhältnisses zu Gott. Nachdem nun die מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים unter ein Königthum befaßt war, gab es in Israel ein neues, das königliche Priesterthum, welches sich eben so widerspruchslos mit Aaron's gesetzlichem Priesterthume vertrug, als es selbstverständlich und ohne daß es einer besondern Offenbarung darüber bedurfte[334]), mit dem Königthume gegeben war; so daß nichts irriger seyn kann, als wenn man den Psalmisten das Verhältniß der beiden höchsten theokratischen Würden, etwa gar in Folge leidiger Erfahrungen, im Konflikte schildern läßt[335]). Ist aber das Priesterthum, welches der Psalm meint, mit dem Königthume selbst unmittelbar gegeben, so ist es gleich diesem ein Gegenstand gnädiger Zusage, nicht gesetzlichen Auf-

---

[332]) vgl. erste Hälfte S. 149. [333]) s. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 171, u. dazu vgl. Ps. 89, 46. [334]) gegen Hengstenberg Christologie d. A. T. I. 1. S. 147. [335]) Hävernick Vorlesgen üb. d. Theol. d. A. T. S. 139.

trags, und durch dieselbe Zusage, welche den König bestellt hat, ist er auch zum Priester bestellt.

Nicht daß es von dem Könige heißt, er sey Priester לְעוֹלָם, unterscheidet das königliche Priesterthum von dem aaronitischen. Auch das aaronitische war eine חֻקַּת עוֹלָם[336]), wie denn Jeremia dem levitischen Priesterthume und dem davidischen Königthume die gleiche Unvergänglichkeit aufs neue zusicherte, als der Kleinglaube seiner Zeitgenossen die in beiden sich darstellende heilige Bestimmung Israel's verloren gab[337]). Jenes לְעוֹלָם besagt nur eben dasselbe, wie לֹא יִנָּחֵם, und galt jetzt von dem Königthume David's im Gegensatze zu dem des Saul, welchen zum Könige bestellt zu haben, Gott sich hatte gereuen lassen[338]). Dem David hatte Gott verheißen, daß sein Haus und Thron beständig bleiben solle für immer[339]). Also wußte er, daß er nicht sterben werde, ohne seinen Thron auf den zu vererben, in welchem sich nach Gottes Zusage sein Königthum fortsetzen sollte. Da nun diese Zusage auf keinen der Söhne lautete, welche ihm schon geboren waren, sondern auf einen, welcher noch erst aus seiner Lende kommen sollte[340]); so verzagte er weder in jener schweren Kriegsdrangsal, in welcher Assaf den 83., Ethan den 89. Psalm gebetet hat, noch als ihm der eigene Sohn und der Vertraute seines Rathes das ganze Volk abwendig machten und seinem Leben nachstellten.

Nicht aus der letztern Bedrängniß[341]), sondern aus der erstern, auf welche der Gegensatz zwischen den Heiligen Jehova's und denen, die sich einen andern Gott eingetauscht haben, deutlich hinweist, stammt der 16. Psalm, welchem Gedächtnisse der Zuversicht David's der 118. als Denkmal seiner Siegesfreude entspricht. Mit der fröhlichen Lobpreisung יַסֹּר יִסְּרַנִּי יָּהּ וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי antwortet er im 118. auf den Ausdruck der Hoffnung, welchen er unmittelbar vorher aus jener Drangsalszeit wiederholt hat, als er in guter Zuversicht sprach לֹא אָמוּת כִּי־אֶחְיֶה וַאֲסַפֵּר מַעֲשֵׂי יָהּ. Eben dieser Zuversicht Denkmal ist der 16. Psalm, dessen letzte Verse jetzt schwerlich Jemand

---

336) Exod. 29, 9. 337) Jer. 33, 17 ff. 338) 1 Sam. 15, 35. 339) 2 Sam. 7, 16; Ps. 89, 29 ff. 340) 2 Sam. 7, 12. 341) gegen m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 164.

mehr für etwas Anderes, als für ein erweitertes בַּל אֶמּוֹט halten wird[342]). Hat sie doch auch Petrus Akt. 2, 29—31 für nichts Anderes gehalten, wie man daraus ersieht, daß er auf den scheinbaren Widerspruch hinweist, in welchem die Thatsache, daß David doch gestorben, mit diesem Ausdrucke seiner Zuversicht stehe. Und wenn dann Petrus seine Deutung der Psalmstelle auf Christi Auferstehung damit einleitet, daß er nicht nur an David's Prophetenthum, sondern auch an die ihm gegebene Verheißung erinnert, Gott wolle aus seiner Lende kommen lassen, der auf seinem Throne sitze; so vermittelt er jene Deutung durch dieselbe Thatsache, welche uns den Psalm richtig würdigen lehrt, indem sich auch für uns die darin ausgesprochene Hoffnung David's aus seiner Gewißheit erklärt, daß er sein Königthum auf einen Sohn vererben werde, welcher ihm noch erst geboren werden sollte. Er erlag keiner Todesgefahr, so lange sein Königthum mit ihm zu nichte geworden wäre, weder vor seiner Thronbesteigung durch Saul oder die Philistäer, noch vor Salomo's Geburt durch das Schwert der Feinde Israel's, noch nach derselben durch Absalom's Aufruhr; und als er starb, blieb doch sein Königthum, indem es sich auf Salomo vererbte, in dessen Friedensherrlichkeit die vorbildliche Gestaltung desselben zur Vollendung kommen sollte.

Wie auch für das Prophetenthum der Tod Uebergang zu seiner Verklärung ist, lehren uns vor allem zwei Thatsachen aus der Geschichte desselben, welche sich hiefür vermöge der Stelle, die sie einnehmen, von selbst darbieten, der Lebensausgang Elia's und die Erhaltung Jona's. Das thatengewaltige Prophetenthum, welches auf Mose zurückweist und zum Gesetze zurückzwingt, endigt mit Elia und Elisa, deren Leben und Wirken sich ähnlich in eins zusammenschließt, wie Mose's und Josua's oder David's und Salomo's. Als Elia genug gelitten und gestritten, ist er nicht des gemeinen Todes gestorben, sondern wunderbar aus dieser Welt der Sünde und des Todes erlöst worden. Nicht verschwunden ist er wie Henoch, sondern die Augen seines Jüngers sahen das Wunder, welches den Lebenden ohne Tod aus der Welt nahm. Sein Werk aber setzte sich fort in

---

342) vgl. z. B. Hengstenberg z. d. Ps.

dem Wirken Elisa's, welcher des Meisters leidensvollen Kampf zum Siege hinausführte. Denn er bestellte den Rächer der Sünde Israel's und berief den Rächer der Missethat Ahab's und züchtigte sein Volk, bis es genug war, und half ihm dann aus zur Obmacht über seine Feinde. Dieß ist die eine Thatsache.

Die andere entnehmen wir demjenigen Buche, welche eigens dazu bestimmt ist, zu zeigen, was es um den Beruf des Trägers göttlicher Wortoffenbarung ist, dem Buche Jona. Denn für die eigentliche Meinung dieses Buchs kann nicht das gelten wollen, daß Gottes Heilsrathschluß auch die Heiden umfaßt[343]), indem auch der Umstand, daß Gottes Auftrag an Jona den heidnischen Niniviten galt, nur dazu dient, anschaulich zu machen, daß der Prophet ausrichten muß, was Gott ihm gebeut, wie seltsam oder ungeheuerlich es ihm auch erscheine. Zu diesem thatsächlichen Bilde von dem Berufe des Propheten gehört nun auch dieß, daß selbst der Tod denselben nicht zu nichte machen darf. Von den Wogen des empörten Meers verschlungen, schien Jona des Todes sichere Beute. Aber er mußte im Bauche des Fisches geborgen bleiben und aus diesem Grabe lebendig wieder hervorgehen, um das auszurichten, wozu ihn Gott verordnet hatte; und sein Psalm ist das Gedächtniß der Zuversicht, mit welcher er zu Gott hoffte, daß er ihn, nachdem er dem Tode in den Wellen so wunderbar entnommen worden, aus der Nacht seines Grabes wieder an das Tageslicht bringen werde.

Eine Bewahrung anderer Art hat Jeremia erfahren. Wir dürfen sie, wenn ich mich nicht täusche, jenen beiden Thatsachen als dritte anschließen. Denn nicht zufällig greifen wir sie heraus, sondern wir finden sie an einer Stelle, welche ihr eine eigenthümliche Bedeutsamkeit verleiht. Nachdem das Blut so vieler Propheten vergossen worden, welche den Untergang Juda's, also die gänzliche Vernichtung eines israelitischen Gemeinwesens vorhergesagt hatten; durfte der letzte derselben nicht gleichem Geschicke verfallen, sondern mußte den auch von ihm selbst so oft und immer wieder geweissagten Tag des Unheils überleben. Die Fürsten seines Volks warfen ihn seiner Weissagung wegen in eine Grube, in welcher er dem gewissen

---

[343]) Delitzsch in Zeitschr. f. Protest. u. K. 1851 Febr. S. 108.

Tode entgegensah[344]. Aber ein Fremdling errettete ihn aus derselben, und im Gefängnisse verwahrt erlebte er den Tag, welcher seine Weissagung rechtfertigte und ihm die Freiheit gab. Allerdings eine traurige Rechtfertigung und eine leidvolle Befreiung, aber dennoch ein Sieg des Prophetenthums, welcher in dem anscheinend letzten Augenblicke des israelitischen Volks die Erfüllung der Verheißungen seines Gottes verbürgte. Nehmen wir diese Thatsache mit jenen in eins zusammen, so haben wir das Bild des Propheten, welcher um seiner Berufserfüllung willen einen Tod erleidet, der sein Berufswerk keineswegs zu nichte macht, sondern es vielmehr der Vollendung entgegen, ihn aber in ein Leben der Verklärung führt. Und so lautet denn auch die Weissagung Jesaja's von dem Knechte Jehova's, welcher den Prophetenberuf zu seiner schlüßlichen Verwirklichung bringen wird. Nachdem derselbe den Tod eines Verbrechers erlitten hat und begraben ist und aus dem Lande der Lebendigen wie entwurzelt und weggeschnitten scheint, wird er langes Leben haben, ein Geschlecht ihm erwachsen vor seinen Augen, das Werk Gottes durch ihn gedeihen[345]. Nun wird er sein Volk zur Gerechtigkeit und Herrlichkeit herstellen und die Menge der Völker aus der Finsterniß ins Licht versetzen, und werden Könige vor ihm aufstehen und Fürsten sich vor ihm beugen[346].

Doch eines vermissen wir noch an dem bisher erhobenen Zeugnisse der alttestamentlichen Schrift. Wohl werden Jona und Jeremia ihrem Berufe erhalten wider den Tod, wohl ist Elia aus dem Leiden seines Berufs zu Gott entnommen, David durch Noth und Todesgefahr hindurch zur Rechten Gottes erhöht worden, und des Erstern Beruf setzt sich fort in Elisa, der des Andern in Salomo. Aber daß den Mittler sein Beruf selbst durch den Tod zu Gott bringt, damit er das Werk desselben bei Gott vollende, dem Gleiches haben wir bis jetzt noch nicht gefunden. Wir finden es, wenn wir die hohepriesterliche Mittlerschaft beiziehen. Denn bei dem Hohepriester ist es so, daß ihn der Opfertod des Versöhntags zu Gott bringt, damit er bei Gott das ihm eigenthümliche Berufswerk mit der vornehmsten Leistung desselben abschließend vollbringe. Vor Gott

---

[344]) Jer. 38, 4 ff. [345]) Jes. 53, 10. [346]) Jes. 49, 6—7.

zu erscheinen als Mittler der Heiligkeit seines Volks, ist das Höchste, was ihm zukommt. Aber als Nadab und Abihu ins Allerheiligste kamen, ohne etwas Anderes bringen, als ihr Räucheropfer, und ohne einen andern Anlaß zu haben, als ihren vermeintlich frommen Willen, strafte sie Gott mit gewaltsamem Tode im Heiligthume [347]). Damals wurde dem Aaron kund gethan, wie und wann allein er vor Gott erscheinen dürfe. Nur wenn er das Sündopfer für sich und sein Haus geschlachtet hat, und das Blut desselben bringt, kann er mit dem Räucheropfer in das Allerheiligste kommen und die Decke der heiligen Lade in die Rauchwolke hüllen, ohne damit etwas Todeswürdiges zu thun. Denn dieß ist die Meinung von Lev. 16, 13, und nicht, daß er räuchern soll, damit er nicht sterbe, wie auch diejenigen verstehen, welche diese Wolke von der andern richtig unterscheiden, von der es V. 2 heißt בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת [348]). Nicht darin hatten ja die Söhne Aarons gefehlt, daß sie ohne Räucherung, sondern daß sie ohne göttliches Geheiß mit Räucherwerk ins Allerheiligste getreten waren. Und Lev. 16, 2 wird dem Aaron nicht dieß zur Bedingung gemacht, daß er nicht ohne Räucherung komme, was um so weniger eingeschärft zu werden brauchte, als das Räuchern ein allgemeiner und selbstverständlicher Brauch des vor Gott tretenden Priesters war [349]), sondern nachdem dieser Vers nur verneint hat, wie Aaron nicht kommen soll, besagt erst V. 3 ff., welches die allein zulässige Weise seines Kommens ist.

Aaron soll nicht zu jeder beliebigen Zeit ins Allerheiligste kommen, so lautet das Wort Jehova's, daß er nicht sterbe, wenn ich in der Wolke erscheine über der Decke der Lade. Daß unter dieser Wolke keine andere verstanden werden kann, als von welcher es sonst immer heißt, daß Jehova in ihr erscheine [350]), ist an sich so gewiß, daß nur die Ungeneigtheit, diesen Gedanken zuzulassen, zu der andern Erklärung bringen konnte, nach welcher Gott sagen soll, er wolle in der durch Aaron's Räucherung entstehenden Wolke erschei-

---

347) Lev. 10, 1 ff. 348) s. z. B. Kurtz d. mos. Opfer S. 292. 349) vgl. Bähr Symb. d. mos. Cultus I. S. 461. 350) Exod. 13, 21; 33, 9; 34, 5; 40, 33; Num. 9, 15.

nen[351]). Nur über das כִּי zwischen וְלֹא יָמוּת und בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת läßt sich zweifeln, wie es gemeint sey. Die Einen fassen es als Gegensatz zu dem Verbote[352]), daß Aaron nicht zu jeder beliebigen Zeit das Allerheiligste betrete, die Anderen als Begründung für dasselbe[353]). Im erstern Falle müßte man erwarten, daß es heiße, „sondern mit der Wolke soll er", nicht aber, „werde ich erscheinen". Im andern Falle müßte entweder, wenn man unter der Wolke die der Räucherung versteht, das Verbot dadurch veranlaßt seyn, daß Aaron's Söhne ohne Räucherung ins Allerheiligste gekommen waren, oder es müßte, wenn man die wunderbare Wolke versteht, jede Erscheinung derselben an diesem Orte ein zu verhütendes Schreckniß seyn, was doch beides nicht an dem ist. Deshalb verbinde ich, was ohnehin das natürlichste ist, כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל־הַכַּפֹּרֶת mit וְלֹא יָמוּת, so daß jener Satz erklärt, wie es geschehen würde, daß Aaron stürbe: die Erscheinung Gottes auf seinem Throne brächte ihm den Tod, wie seinen Söhnen geschehen ist, wider welche Feuer ausging von Jehova und sie verzehrte, als sie räuchernd vor ihm erschienen. Man sieht, daß die Stelle von einer fortwährenden Wolkenerscheinung Gottes in dem nur einmal des Jahrs sich öffnenden Allerheiligsten[354]) nichts sagt, wie denn die Erscheinungen Gottes nicht um ihrer selbst, sondern um derer willen geschehen, welchen er erscheinen will. Aber auch so kommt es nicht zu stehen, daß sich Gott zuweilen[355]), oder daß er sich jedesmal am Versöhntage[356]) in dieser Weise geoffenbart hätte. Heißt es ja doch, in der Wolke, und nicht, in einer Wolke werde Gott erscheinen. Unter der Wolke schlechthin will aber jene stetige Versichtbarung der Gegenwart Gottes verstanden seyn, welche Israel's Zug aus Aegypten nach Kanaan geleitete. So lange diese Versichtbarung Gottes währte, war das heilige Zelt sichtbarlicher Weise Gottes Wohnung[357]), und also auch des Hohepriesters Er=

---

[351]) so von Neueren Bähr a. a. O. I. S. 396; Winer Realw. I. S. 204; Baumgarten z. d. St. [352]) so z. B. Winer a. a. O. [353]) so auch Kurtz a. a. S. 291 u. Hengstenberg Christologie d. A. T. III. S. 522. [354]) so neuerdings wieder Neumann in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1851. I. S. 89. [355]) so Ebrard z. Hebr. 9, 5. [356]) so z. B. Hengstenberg a. a. O.; Delitzsch d. Genesis S. 246. [357]) vgl. erste Hälfte S. 336—7.

scheinen vor Gott ein Erscheinen vor dem sichtbar gegenwärtigen. Wie die Wolke bleibend über dem Zelte schwebte, so erschien sie auch über den Cheruben, wenn der Hohepriester in das Allerheiligste trat. Aber um in dasselbe eintreten und vor Gott erscheinen zu dürfen, mußte er zuvor das Opfer geschlachtet haben, welches alljährlich für seine und seines Hauses, so wie für des Volkes Sünde dargebracht werden sollte. Diese Opferleistung eröffnete ihm den Zugang zu Gott; mit dem Blute dieses Opfers mochte und sollte er die eigentliche Stätte der Gegenwart Gottes betreten; weil er das sühnende Blut an den Thron Gottes sprengte, durfte er ihn auch in die Duftwolke des Wohlgeruchs hüllen.

Wie die hohepriesterliche Opferleistung mit dem Widerfahrnisse, welches den Zeugen Gottes betrifft, in eins zusammengeht, haben wir oben gesehen. Hier sagen wir dem gemäß, daß der Tod Zaddik's sein Eingang zu Gott ist, mit welchem er, wie der Hohepriester im Allerheiligsten, was er bringt, nämlich sich selbst, zum Mittel seiner wohlgefälligen Selbstbethätigung gegen Gott macht. Ob er dann jener Zemach seyn wird, von welchem Sacharja weissagt? Der Prophet bezeichnet nämlich diesen Zukünftigen als Gegenbild des Hohepriesters Josua, welcher mit Serubbabel gemeinsam den Tempel Gottes wieder gebaut hat[358]). Zwar darin wird Zemach dem Josua ungleich seyn, daß er von seinem Orte aufwächst, und nicht aus der Fremde in den heimischen Boden erst verpflanzt werden muß[359]). Und andererseits will seine Gegenbildlichkeit, zunächst wenigstens, nicht von dem verstanden seyn, was Josua mit jedem Hohepriester gemein hat[360]), indem sie Sacharja selbst auf das Verhältniß desselben zum Wiederbau des Tempels beschränkt, sowohl wo er das Gesicht erzählt, in welchem er Josua mit reiner Amtskleidung neu angethan gesehen, als wo er von der sinnbildlichen Krönung berichtet, die er selbst an ihm vollzogen hat. An der erstern Stelle lautet das Wort, welches der Prophet zu Josua sagen hörte: den Stein, welchen ich vor Josua gelegt, — auf Einen Stein sieben Augen — siehe aushauen werd' ich ihn und wegschaffen

---

358) Sach. 3, 8—10; 6, 12—13. 359) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 355. 360) gegen Hengstenberg Christologie d. A. T. II. S. 51.

desselben Landes Sünde an Einem Tage. Unter dem vor Josua gelegten Steine, welcher um so weniger vom Gesteine des Tempelbaues überhaupt gemeint seyn kann, als ihn der Zwischensatz ausdrücklich einen einzigen Stein nennt[361]), kann nur ein solcher verstanden seyn wollen, welcher eine besondere Beziehung zum hohepriesterlichen Geschäfte des jährlichen Versöhntags hatte. Nun ist aber bekannt, daß sich im Allerheiligsten des neuen Tempels anstatt der verlorenen Heiligthümer blos ein Stein befand, auf welchen der Hohepriester am Versöhntage sein Räuchergefäß stellte[362]). Um diese Armuth des Allerheiligsten tröstet hier Sacharja, wie Haggai um die Armuth des neuen Tempels überhaupt getröstet hat[363]). Sieben Augen, die Augen Jehova's, sind auf diesen einen Stein gerichtet[364]); so werth ist er schon jetzt gehalten. Und wenn die Zeit vorhanden ist, wird Gott eben diesen kahlen Stein bildnerisch zu dem gestalten, was er an dieser Stelle eigentlich seyn müßte. Zum sinnvollen Heiligthume des Gottes, welcher kommen und inmitten Zion's wohnen will[365]), wird er alsdann werden, und der Tag dieser Herstellung des Allerheiligsten ist dann auch der rechte Versöhntag für die Sünde desselben Landes. Denn בְּיוֹם אֶחָד gehört nicht blos zu dem, was von der Tilgung der Sünde gesagt ist, daß es jenem ἐφάπαξ des Briefs an die Hebräer zu vergleichen wäre[366]); sondern dieß ist die Meinung, daß an Einem Tage beides geschieht, die Herstellung des rechten Heiligthums und die Tilgung der Sünde. Und wie Salomo's Regierung, unter welcher der vorige Tempel gebaut worden, eine Zeit friedlicher Glückseligkeit gewesen, so wird es an demselben Tage wieder seyn.

Hätte in dem Gesichte, welches in diese Verheißung ausging, Josua, Zemach's Vorbild, anstatt des hohepriesterlichen Kopfschmuck's, welchen Sacharja für ihn erbat, eine Krone bekommen, so würde es der sinnbildlichen Krönung Josua's nicht mehr bedurft haben, welche dem Propheten am Ende jener Reihe von Gesichten aufgetragen wurde. Nun aber dient dieselbe, den Inhalt der Gesichte

---

361) gegen m. Weissagg u. Erfüllg. I. S. 341 u. Stähelin d. mess. Weissaggen d. A. T. S. 120. 362) Mischna Joma 5, 2. 363) Hagg. 2, 3 ff. 364) Sach. 4, 10. 365) Sach. 2, 14. 366) Kurtz d. mos. Opfer S. 284.

zu ergänzen, und das, was in obiger Weissagung schon enthalten ist, ausdrücklich vorherzusagen. Auf eine salomonische Zeit hat der Spruch hingedeutet, mit welchem die erste Hälfte der Gesichte zu Ende gegangen, obgleich es doch der Hohepriester ist, welcher an Zemach sein Gegenbild findet. Was es damit für eine Bewandniß habe, lehrt nun die Krönung des Hohepriesters, welcher mit Serubbabel dem Fürsten den Tempel wiederbaut. Denn sie weissagt, wie der begleitende Spruch ausdrücklich kund gibt, auf jenen Hersteller des Tempels in der Art, daß derselbe König und Priester seyn wird in einer Person. Was er mit Serubbabel und Josua gleicher Maßen gemein hat, sagen die Worte וּבָנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָֹה; was ihn von beiden gleicher Maßen unterscheidet, liegt in dem Satze וּמִתַּחְתָּיו יִצְמַח ausgesprochen. Eben so ist es im folgenden Verse, wo mit dem Satze וְהוּא יִבְנֶה אֶת־הֵיכַל יְהוָֹה wieder angehoben, dann aber mit dem fortgefahren wird, was ihn einerseits von Josua, andererseits von Serubbabel unterscheidet. Er wird königlichen Schmuck tragen und ein königlicher Thron wird ihn tragen: darin unterscheidet er sich von Serubbabel, welcher als eines fremden Herrschers Unterthan sein Volk verwaltet. Und er wird Priester seyn auf seinem Thron: darin unterscheidet er sich von Josua, welcher ein beamteter, gesetzlichen Dienst verrichtender Priester ist. Denn die Verweisung auf 1 Sam. 4, 18, mit welcher man diesen Unterschied zu nichte machen will [367]), lehrt weiter nichts, als daß ein Hohepriester auch, wie jeder andere Mensch, auf einem Stuhle sitzen konnte, thut aber hier nichts zur Sache, wo es sich um das Eigenthümliche des Priesters im Gegensatze zum Herrscher handelt. Daß man aber וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ sollte übersetzen müssen „und es wird ein Priester seyn“ [368]), und nicht „und er wird Priester seyn auf seinem Thron“, kann man aus dem abschließenden Satze וַעֲצַת שָׁלוֹם תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם nicht beweisen. Denn dieser kann nicht in Widerspruch stehen mit der vorausgegangenen Handlung, weshalb denn auch Ewald, um jenen Satz von Zweien verstehen zu können, deren einträchtiges Zu-

[367]) Stähelin a. a. O. S. 124. [368]) so Hitzig z. d. St.; Ewald d. Propheten d. A. Bdes II. S. 536; Stähelin a. a. O.

sammenwirken der Prophet vorhergesagt, am Ende des eilften Verses zusetzt וּבְרֹאשׁ זְרֻבָּבֶל. Wer sich hiezu nicht entschließen kann, wird sich in der Auslegung jener Worte durch ihre Beziehung auf die sinnbildliche Handlung leiten lassen müssen. Darin, ist die Meinung, wird jene Zeit der gegenwärtigen gleichen, daß Eintracht herrscht zwischen den beiden, dem Fürsten und dem Priester. Aber diese Eintracht ist dann eine vollkommene, weil die beiden Einer sind, wie es die Handlung dargestellt hat. Wäre es anders gemeint, so müßte, weil dann der Spruch der Handlung hierin zuwiderliefe, mindestens diese Form des Uebergangs gebraucht seyn, וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה כֹּהֵן. Daß es aber nicht heißt וְהוּא יִהְיֶה כֹּהֵן, wie Stähelin verlangt, erklärt sich daraus, daß mit dem zweimaligen וְהוּא nur neben einander gestellt seyn will, was der Zukünftige mit Serubbabel und Josua gemein hat, und was ihn von jedem derselben unterscheidet.

Wenn Zemach Herrscher und Priester auf dem Throne seyn soll, was heißt dieß anders, als daß er derjenige seyn wird, welchen Hosea und Jeremia und Ezechiel unter dem Namen David[369]), Jesaja und Micha als Isai's und Bethlehem's königlichen Sohn[370]) verheißen haben, König des Volkes Gottes und somit Priester nach der Weise Melchisedek's? Das Besondere ist nur, daß der aaronitische Hohepriester Josua durch sein Werk des Tempelbaus zum Vorbilde dieses königlichen Priesters geworden ist. Da nun der Tag, an welchem Jehova sein Allerheiligstes herstellen wird, auch der rechte Versöhntag des heiligen Landes seyn soll, muß dann nicht beides von Zemach gelten, daß er hohepriesterlich die Sünde tilgen, und daß er als Priester nach der Weise Melchisedek's auf seinem Throne sitzen wird? Von Zaddik aber, dem Zeugen Gottes, hat Jesaja geweissagt, daß Gott sein Leben zur Schuldbuße macht für seines Volkes Sünde, um ihm dann als einem zweiten David die Starken zur Beute zu geben, zur Beute seines mit dem Tode erkauften Siegs. Seines Todes hohepriesterliche Leistung führt ihn zu Gott, damit er hier sein in der Niedrigkeit eines Zeugen Gottes begonnenes Heils-

---

369) Hos. 3, 5; Jer 30, 9; Ezech. 34, 23. 370) Jes. 11, 1; Mich. 5, 1.

werk in jener königlichen Herrlichkeit und Thätigkeit fortsetze, von welcher der 110. Psalm sagt.

Wir haben bisher die alttestamentliche Schrift nur in so weit verglichen, als sie von dem Gerechten und Mittler des Heils in Thatsachen oder Verheißungsworten weissagt. Aber es ist ja der Tag Jehova's, auf welchen sie damit weissagt, der Tag seines Kommens, seiner Selbstoffenbarung. Also müssen wir auch zusehen, ob sie von dieser Selbstoffenbarung Gottes so weissagt, daß der Lehrsatz, um welchen es sich handelt, daran ein Zeugniß für sich hat. Wir gehen zu dem Ende von der früher ermittelten Thatsache aus, daß anfänglich die Erde, der Ort des Menschen, auch der Ort der Weltgegenwart Gottes gewesen ist, und daß sie aufgehört hat dieß zu seyn, als Gott vom Himmel die Fluth des Gerichts über die Erde sendete [371]).

Denn was Kurtz [372]) neuerlichst hiegegen eingewendet hat, ist zu wenig überdacht, als daß es mich irre machen könnte. Er meint, was Kain sagt, מִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר, und was von ihm gesagt ist, וַיֵּצֵא מִלִּפְנֵי יְהוָֹה, damit habe es keine andere Bewandniß, als wenn David betet, verstoße mich nicht מִלְּפָנֶיךָ, oder wenn es von Nimrod heißt, er sey ein gewaltiger Jäger gewesen לִפְנֵי יְהוָֹה; übersieht aber die Hauptsache, nämlich daß Kain dadurch von Gottes Angesicht hinweg und ferner zu kommen meint, wenn er aus dem Lande Eden ostwärts flieht. Er macht zweitens die sinnreiche Bemerkung, daß der Rauch von Abel's Opfer wahrscheinlich eben so wohl gen Himmel gestiegen seyn werde, wie der vom Opfer Noah's; übersieht aber die Hauptsache, nämlich daß erst von Noah erzählt wird, er habe sein Opfer im Feuer aufgehen lassen, während Abel's Opfer nicht עֹלָה heißt, sondern מִנְחָה. Er übersetzt drittens Ps. 29, 10 „Jehova thronte bei der Fluth, und also thront Jehova ein König in Ewigkeit", und erklärt dieß so, wie sich Jehova schon bei der Fluth als König erwiesen, so erweise er sich fortwährend als solchen; übersieht aber die Hauptsache, nämlich daß es וַיֵּשֶׁב heißt, was in seinem

[371]) erste Hälfte S. 181; vgl. Delitzsch d. Genesis S. 198. [372]) Geschichte d. A. Bdes, 2. Aufl., I. S. 66 f.

Anschluße an יָשַׁב nur ein Begebniß, und nicht einen Zustand bezeichnen kann, so daß יָשַׁב nicht „sitzen", sondern „sich setzen" bedeutet. Das Begebniß der großen Fluth ist der Anfang des königlichen Thronens Gottes im Himmel gewesen, nachdem er bis dahin bei den Menschen auf Erden gewohnt hatte.

Wenn nun aber Gott von da an der im Himmel thronende heißt, so will damit nicht gesagt seyn, daß er jenen inweltlichen Ort seiner Gegenwart mit einem andern vertauscht hat, geschweige daß dieß eine mit seiner Allgegenwart übel vereinbare Vorstellung gäbe[373]). Als den alles Irdische oder alles Räumliche mit Wissen und Macht überwaltenden Gott, als den Gott, welcher schlechthin droben ist, als אֵל עֶלְיוֹן benennt ihn jene Bezeichnung. Eine Welt der Fixsterne und Engel und eine Welt der Planeten und Menschen, jene als die des Unveränderlichen, diese als die des Veränderlichen zu unterscheiden[374]), gibt die Schrift nirgend Anlaß. Himmel und Erde unterscheidet sie, Irdisches und Ueberirdisches; und auch wo הַשָּׁמַיִם und שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם beisammen steht[375]), führt dieß nicht auf eine Anschauung von verschiedenen Schöpfungssphären, sondern will nur dem Droben, von welchem die Rede ist, die Ausnahmslosigkeit und Uneingeschränktheit sichern, in welcher es gemeint ist. So wird denn auch Jehova als רֹכֵב שָׁמַיִם[376]), oder רֹכֵב בִּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם bezeichnet[377]), um zu sagen, daß er über Allem ist, wie hoch man denken mag, über dem Irdischen nicht nur, weil droben, עֶלְיוֹן עַל־כָּל־הָאָרֶץ[378]), sondern über Allem, was droben ist. Und wenn dem Wahne, welcher Gott in ein irdisches Haus räumlich einschloß, das eine Mal הִנֵּה הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכַלְכְּלוּךָ[379]), das andere Mal הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי[380]) entgegengehalten wird; so will beides dasselbe besagen, nicht daß Gott in einer andern Sphäre der räumlichen geschaffenen Welt wohnt[381]), sondern daß er allem Räumlichen jenseit

---

373) v. Cölln bibl. Theol. I. S. 126. 374) Ebrard christl. Dogm. II. S. 242. 375) s. z. B. Deut. 10, 14; 1 Kön. 8, 27; Neh. 9, 9. 376) Deut. 33, 25. 377) Ps. 68, 34. 378) Ps. 97, 9. 379) 1 Kön. 8, 27. 380) Jes. 66, 1. 381) Ebrard a. a. O.

ist, nicht in dem Himmel als seiner Sphäre, sondern über dem Himmel als seinem Throne, wie sein Thronen über den Cheruben in dem irdischen Heiligthume dieß abbildete. Gott ist über Allem in demselben Sinne, wie vor Allem, בַּשָּׁמַיִם wie מֵעוֹלָם: dieselbe Bildlichkeit, welche man bei dem einen Ausdrucke anerkennt[382]), gilt auch von dem andern.

Also Gott hat aufgehört auf Erden zu wohnen, als er das Gericht der Fluth über die Erde verhängte, und sich damit als König gesetzt auf seinen Thron im Himmel, ohne daß er doch eine Weltsphäre mit der andern vertauschte; seine Weltgegenwart ist aus einer inweltlichen zu einer überweltlichen geworden, ohne daß sie zuvor weniger Allgegenwart gewesen wäre, als sie es jetzt ist. Denn Gegenwart an bestimmtem Orte kann, aber muß nicht die Art und Weise seyn, wie Gott der Welt gegenwärtig ist. So lange er den Ort des Menschen durch seine Gegenwart an demselben zum Anfangsorte der Welt machte, hatte der Mensch vor Allem den Eindruck seiner Nähe. Nachdem seine Weltgegenwart eine überweltliche geworden, hat er den Eindruck seiner von ferne beherrschenden Macht. Dort bestand die Frömmigkeit in Schmerz über die Unerreichbarkeit des Nahen, hier dagegen im Verlangen nach der Wiederkehr des Fernen. Und derselbe 29. Psalm, welcher Gottes vom Himmel über die Erde waltende Macht verherrlicht, wie deren Uebung mit dem Gerichte der Fluth begonnen hat, schließt mit der Hoffnung, daß er seinem Volke Macht verleihen, sein Volk segnen wird mit dem ihm zugedachten Frieden. Er wird es thun, wenn er kommt, den Ort des Menschen wieder zum inweltlichen Orte seiner Allgegenwart[383]), das neue Jerusalem zum Anfangsorte der neuen Welt zu machen. Bis dahin ist alle Erscheinung Gottes ein Kommen des Ueberweltlichen, sey es daß er in der Welt ein Zeichen seiner Gegenwart setzt[384]), über dem Thurme Babel's oder auf dem Berge Sinai, oder daß er seinen Sohn, den Menschen Jesus, in die Welt sendet, als ihren Erlöser oder als ihren Richter.

---

[382]) Ebrard a. a. O. I. S. 126. [383]) Apokal. 21, 3. [384]) vgl. erste Hälfte S. 160.

Aber er ist nicht blos den Vätern Abraham, Isaak und Jakob hin und wieder erschienen, sondern ist auch gekommen, sich die Stätte seines Wohnens zu bereiten, alttestamentlich in der Wolke seiner Herrlichkeit, neutestamentlich in Jesu Christo. Dort ist er Israel sichtbar gegenwärtig gewesen, um es zu seinem Volke zu machen. Aber obgleich nun das Heiligthum hergestellt war, in welchem er inmitten seines Volks wohnen wollte[385]), ist doch jene seine sichtbare Gegenwart keine bleibende gewesen. Sie blieb es nur so lange, als Israel auf der Wanderung war und Mose unter seinem Volke lebte. Mose und die Wolke der Herrlichkeit verschwanden gleichzeitig, und unsichtbar gegenwärtig führte Gott sein Volk zum Siege und erzog es für die Zukunft seines Heils, nachdem er es sichtbar aus Aegypten erlöst und sein Gesetz gelehrt hatte. Seine Sichtbarkeit hatte verbürgt, daß Mose's Gesetz sein Wille war, aber einleben mußte sich Israel in dasselbe, ohne ihn mit Augen zu schauen; und der in der Wüste sichtbar gegenwärtig den drangvollen Anfang seiner Gemeinde geschaffen hatte, besaß auf Zion, an der königlichen Stätte seines sieghaften Volks, ein Heiligthum seiner unsichtbaren Gegenwart. Und nicht blos damit es sich gewöhnte, ihn auch unsichtbar gegenwärtig zu wissen, sondern vor Allem damit es lernte, nach seiner Zukunft zu bleibender Sichtbarkeit sich zu sehnen[386]), mußte es auch des Heiligthums auf Zion, oder als dasselbe wiederhergestellt wurde, des Thrones Gottes im Allerheiligsten desselben entbehren.

Angesichts der wunderbaren Wolke, welche mit ihrem Feuerblicke die ägyptische Kriegsmacht zurück unter die stürzende Wogenmauer gescheucht hatte und nun vor Israel herzog, sprach Mose zu Gott „Du wirst sie bringen und pflanzen auf den Berg deines Besitzthums, den du zu deinem Wohnorte bereitet hast, ein Heiligthum, das deine Hände geschaffen haben, o Herr. Jehova wird König seyn immer und ewig" [387]). Als nun Israel im heiligen Lande wohnte und die Stätte gefunden war, wo Gott wohnen sollte, da sprach David zu Gott von seiner Auffahrt zur Höhe, daß er, nachdem er in dem Blachfelde der Wüste vor seinem wandernden Volke hergezogen, nun=

---

[385]) Exod. 25, 7. [386]) vgl. Delitzsch d. Genesis S. 245. [387]) Exod. 15, 17—18.

mehr nach gewonnenem Siege den Berg Zion zu seiner Wohnstätte gemacht habe, um sich daselbst mit dem Heere seiner Geister, nicht vorübergehend wie auf dem Sinai, sondern bleibend zu offenbaren [388]. Und wohl verbürgte die Wolke, welche den Bau Salomo's wunderbar erfüllte, als die Bundeslade in denselben gebracht worden war, daß Gott dieses Haus seine Wohnstatt auf Erden seyn lassen wollte [389], und Jehova hieß fortan הַשֹּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן [390]. Aber seinem Wohnen fehlte eben jetzt jene Sichtbarkeit, in der er anfänglich bei seinem Volke gewesen, und um deren willen Mose und David von Israel sagen, es sey das einzige Volk auf Erden, zu welchem Gott hingegangen es zu erlösen, zu welchem er mit Ohren vernehmbar geredet, und vor welchem er sichtbar hergezogen [391]. Und wenn er sich in der Wüste herniederbegeben hatte zu einem Volke, das kein Volk war, so war er nun zwar zu königlichem Thronsitze aufgefahren, aber seiner sichtbaren Offenbarung an der heiligen Stätte hatte sein Volk entgegenzuwarten. Wie diese alttestamentliche Thatsache auf die neutestamentliche der Erhöhung Christi zu Gott weissagt, bedarf wohl keiner weitern Darlegung; und daß Eph. 4, 8 auf den 68. Psalm in diesem Sinne Bezug genommen ist, haben wir schon oben gesehen.

Neutestamentliches Zeugniß.

Christus ist von Gott in die Welt ausgegangen, und aus der Welt wieder zu Gott hingegangen, und hat sein Leben in den Tod gegeben, aber auch aus dem Tode wiedergenommen. Von Beginn seiner Selbstbezeugung an hat er vorhergesagt, daß er sterben, aber weder im Tode, noch in dieser Welt bleiben werde. Brechet diesen Tempel ab, rief er den Zeichen fordernden Juden zu, und in dreien Tagen werd' ich ihn aufrichten [392], und wies dabei auf den steinernen Tempel hin, aber sprach doch von dem Tempel seines Leibes. Denn sie werden sich um das Haus Gottes bringen, indem sie ihn vor blindem Eifer um dasselbe tödten, und er wird mit seiner Wiederkehr aus dem Tode die Herstellung des neuen, rechten Gotteshauses beschaffen [393]. Zu den Jüngern des Täufers, welche daran Anstoß

---

388) Ps. 68, 17 — 19. 389) 1 Kön. 8, 10 ff. 390) Jes. 8, 18. 391) Deut. 4, 32 ff.; 2 Sam. 7, 23. 392) Joh. 2, 19. 393) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 112; Luthardt z. d. St.

nahmen, daß seine Jünger nicht mit ihnen fasteten, sprach er von einer Zeit, da die Seinen ohne ihn, des Bräutigams Freunde ohne den Bräutigam seyn würden. Die Hochzeit wird also nicht jetzt schon Statt haben, sondern ein Verzug eintreten durch des Bräutigams Verschwinden, bis daß er wiederkommt, die Gemeinde einzuholen[394]). Darnach wird also, wenn das Zeichen Jona's sich wiederholt[395]), Jesu Wiederkehr aus dem Tode ins Leben keine Wiederkunft zu sichtbarem Verbleiben bei seinen Jüngern seyn, sondern zwischen ihr und seinem königlichen Kommen in der Herrlichkeit seines Vaters[396]) liegt eine Zeit, in welcher sie ohne ihn in der Welt sind, das Wort Gottes zu verkündigen, bis daß er kommt[397]). Denn er wird dahin auffahren, wo er zuvor gewesen[398]): eine Vorhersagung, mit welcher er seinen Jüngern unanstößig machen will, was er vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Bluts gesagt hat. Denn daß Jesus den gegebenen Anstoß vielmehr steigern wolle, wenn er nach den Worten *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει* fortfährt *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, beruht auf einem Mißverstande des *οὖν*[399]). Nur eine Frage fortzuführen dient dasselbe und ihren Inhalt zum Nachsatze des folgenden Bedingungssatzes zu machen[400]), dieß aber gewiß nicht in der fernliegenden Fassung, ob ihnen dieß Andere, daß er zu Gott auffährt, nicht noch viel mehr, sondern ob ihnen eben das, was sie jetzt ärgert, auch in dem Falle zum Anstoße gereichen werde, wenn sie ihn zu Gott auffahren sehen. Denn *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον* für eine Bezeichnung seines Sterbens zu nehmen[401]), ist eben so willkührliche Mißdeutung, als wenn man *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* eine Bezeichnung seiner Geburt nennen wollte, und widerlegt sich schon allein durch das Wort des Auferstandenen an Maria *οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα*. Der Gebrauch von *ἐάν* setzt eine Möglichkeit, welche für die Jünger eintreten kann oder auch nicht. Dieß paßt nicht, wenn er von seinem Sterben redet, wohl aber, wenn er seine Himmelfahrt,

---

[394]) vgl. Stier d. Reden Jesu I. S. 322. [395]) Matth. 12, 40. [396]) Matth. 16, 27 — 28. [397]) Matth. 10, 23. [398]) Joh. 6, 62. [399]) s. z. B. Tholuck, Meyer z. d. St. [400]) vgl. Lücke z. d. St. [401]) so z. B. de Wette, Meyer, Lücke z. d. St.

und zwar allerdings den sichtbaren Vorgang derselben[402]) meint. Denn sterben werden sie ihn jedenfalls sehen, aber auffahren nur dann, wenn sie seine Jünger bleiben[403]). Daß sich aber seine Auffahrt zu Gott deshalb nicht auf sein Fleisch beziehen könne, weil er dasselbe vor seinem Herabkommen von Gott nicht gehabt habe[404]), ist eine seltsame Folgerung. Heißt es ja doch nicht, daß er so, wie er herabgekommen, sondern daß er als der, welcher er jetzt ist, als der Mensch Jesus dahin auffahren werde, wo er zuvor gewesen.

Ich bin ausgegangen vom Vater, sagt Jesus am Abende vor seinem Tode, und gekommen in die Welt; ich verlasse die Welt wieder und gehe hin zum Vater[405]). Und darauf bittet er den Vater, daß er ihn jetzt, nachdem er sein Werk vollbracht, ihn auf Erden zu verherrlichen, bei sich mit der Herrlichkeit verherrliche, die er bei ihm gehabt, ehe die Welt war. Sein, des Menschen Jesus, Verhältniß zu Gott dem Vater soll sich in einem Verhältnisse zur Welt darstellen, in welchem es sich als vorweltliche Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater erweist. Oder, mit anderen Worten, das Verhältniß des inweltlich Fleischgewordenen zu Gott dem Vater soll ein Verhältniß überweltlicher Gemeinschaft mit ihm werden — denn vorweltlich ist auch überweltlich —, ohne daß es aufhört, Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott zu seyn. Von einem Vorspiele dieser Verherrlichung, welches ihm innerhalb seines Fleischeslebens zu Theil geworden, ehe er Galiläa verließ, um in Jerusalem zu sterben, hat er drei seiner Jünger Zeugen seyn lassen. Es war dieß nicht eine Selbstverklärung Jesu[406]), sondern eine Verherrlichung seiner Erscheinung, welche ihm widerfuhr, ihm selbst Angesichts seines nahen Todes ein erquickender Vorschmack seiner Herrlichkeit, seinen Jüngern aber eine Verbürgung derselben. Dafür achteten sie auch schon damals das Begebniß, so aber, daß ihren Gedanken fremd blieb, was sie ihn mit Mose und Elia von seinem Lebensausgange reden gehört, oder was er zu ihnen von seiner Wiederkehr aus dem Tode sprach[407]): weshalb sich auch ihre Frage in Betreff des Elia nicht an sein Ver-

---

[402]) gegen Luthardt z. d. St. S. 65. [403]) vgl. Kahnis d. Lehre v. Abendmahle S. 120. [404]) de Wette z. d. St. [405]) Joh. 16, 28. [406]) Lange d. Leben Jesu II. S. 905. [407]) gegen Lange a. a. O. S. 912.

bot, vor seiner Auferstehung Niemandem von dem zu sagen, was sie gesehen hatten, sondern an den Vorgang selbst anschloß, welcher ihre ganze Seele erfüllte[408]). Sie meinten, jetzt werde der Welt seine Herrlichkeit offenbar werden. Daher konnten sie nicht damit zusammenreimen, daß Elia vor dem großen Tage Gottes kommen und Alles für denselben zurecht bringen sollte, wofür nun, wie sie meinten, kein Raum mehr war. Nachmals aber, als er auferstanden und zu Gott hingegangen war, hatten sie an jenem Vorgange eine Bürgschaft für die Erfüllung des prophetischen Worts, indem ihnen die zukünftige Offenbarung Christi in Herrlichkeit um so gewisser war, als sie jenes Vorspiel seiner Herrlichkeit mit leiblichen Augen gesehen hatten[409]). Seine Wiederkehr in Herrlichkeit wird also eine Versichtbarung seiner jetzt unsichtbaren Herrlichkeit seyn, diese selbst aber besteht darin, daß sich sein ewiges und nun auch geschichtlich vollendetes Verhältniß zu Gott dem Vater in seinem Verhältnisse zur Welt entsprechend darstellt. Oder, wie wir es in unserm Lehrsatze bezeichnet haben, seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater ist nun eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte, seine Natur vollkommenes Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater.

Dieser Bezeichnung gibt die Schrift vor Allem durch ihre Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen zustimmendes Zeugniß. Nur in dem unvollendet gebliebenen Evangelium des Marcus findet sich nichts von solchen Erscheinungen. Denn so wenig dasselbe mit ἐφοβοῦντο γάρ kann schließen wollen, eben so wenig kann das, was man noch weiter zu lesen pflegt, für einen ursprünglichen Bestandtheil desselben gelten wollen. Aber auch das Evangelium des Matthäus bietet uns nichts, was hieher diente, indem es blos erzählt, was den gegenwärtigen Thatbestand, nämlich das Daseyn einer aus dem Volke des hohen Raths ausgesonderten, den zwölf Galiläern unterstellten, über die Welt sich ausbreitenden Gemeinde Christi gegen die Juden zu rechtfertigen geeignet war. Hiefür war es ohne Belang, in welcher Weise der Auferstandene den Seinen erschienen ist. Statt dessen wird erzählt, daß er, während sich der

---

408) gegen Meyer z. Matth. 17, 10. 409) vgl. Dietlein z. 2 Petr. 1, 19.

hohe Rath auch gegen die sicherste Kunde von seiner Auferstehung verstockte und das Volk um dieselbe betrog, seine Jünger nach Galiläa beschieden hat, dort sich ihnen zu zeigen und ihnen Befehl und Verheißung zu geben: nicht weil es in der Hauptstadt zu geräuschvoll war[410]), noch auch um zu verhüten, daß sie nicht zu frühe durch Verkündigung seiner Auferstehung Verfolgung wider sich hervorriefen[411]), sondern weil Galiläa das Land seiner Gläubigen war. Dort, wo er bei den Geringen und Unwissenden Glauben gefunden, und nicht in Jerusalem, wo ihn die Feindschaft der Oberen ans Kreuz geschlagen, ziemte es sich, daß er die Seinen wiedersammelte, welche sein Tod zu einer hirtenlosen Heerde gemacht hatte[412]). Denn nicht sein Reich wollte er aufrichten, sondern die Seinen zur Fortführung seines Zeugenberufs bestellen. Für jenes war Zion der Ort, für dieses Galiläa. Hiebei kam nicht in Betracht, wie sie ihn dort gesehen haben, sondern was er zu ihnen gesprochen hat. Die allumfassende Machtvollkommenheit, welche sich der durch seine Auferweckung von Gott bewährte Zeuge zugesprochen hat, heißt sie ihm allein gehorchen. Sie richten aber seinen Willen aus, wenn sie alle Welt seiner Jüngerschaft einverleiben. Und dieß ihr Werk unverzagt und mit Gewißheit des Gelingens zu thun, ermuthigt sie seine Zusage, daß er allezeit bis an der Welt Ende mit ihnen seyn werde[413]).

Es ist ein Unterschied, ob Jesus in seinen Fleischestagen sagt, Alles ist mir von meinem Vater übergeben[414]), oder ob er nach seiner Auferstehung bezeugt, mir ist alle Machtvollkommenheit gegeben im Himmel und auf Erden. Dort spricht, der noch erst leiden und sterben muß, hier, der todt gewesen und aus dem Tode zum Leben erstanden ist. Welches seines Lebens Art und Gestalt ist, nachdem er auferstanden, lehren uns von den Evangelien das dritte und vierte, das dritte im Verlaufe seiner zusammenhängenden Geschichtserzählung, das vierte durch den Bericht zweier einzelnen, eigens hiefür ausgehobenen Thatsachen. Nicht als wenn das dritte vollständig erzählte, was sich nach der Auferstehung des Herrn zugetragen.

---

410) Olshausen bibl. Comm. II. S. 559. 411) Lange a. a. O. III. S. 1666. 412) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 181. 413) vgl. Luc. 19, 11; Röm. 11, 26. 414) Matth. 11, 27.

Es berichtet den Fortgang der neutestamentlichen Heilsverkündigung, und in den Zusammenhang dieses Berichts gehört nur dasjenige, was geschehen ist, die Jünger zu Zeugen des Auferstandenen zu machen. Wie sie in den Stand gesetzt worden, dasjenige zu verkündigen, was den Inhalt ihrer Lehre ausmacht, lesen wir in diesem Evangelium. Es erzählt, wie wenig sie darauf gedacht haben, daß er auferstehen werde; wie er sie erst durch wiederholte Erscheinungen dessen vergewissert hat, daß er auferstanden sey; und wie er ihnen durch einen sinnlich wahrnehmbaren Vorgang kund gethan hat, daß er ihnen nun nicht mehr sinnlich wahrnehmbar erscheinen, sondern bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Dinge überweltlich bei Gott seyn werde. Da kommt zu sehen, welches die Neuheit seines leiblichen Lebens nach seiner Auferstehung war. Sie sahen, daß er Fleisch und Bein hatte; er zeigte ihnen seine Hände und Füße, dieselben, welche an das Kreuz geheftet und gebunden gewesen; er aß von ihrer Speise. Aber die Freiheit seines Erscheinens und Verschwindens, und daß sie ihn nicht erkannten, wenn er unerkannt seyn wollte, und doch wieder seine bekannte Gestalt sahen, wenn er sie überzeugen wollte, daß er lebe, das lehrte sie, daß er in eine andere Weise leiblichen Lebens zurückgekehrt sey, als in welcher er vordem bei ihnen gewesen war. Sie sahen, daß er nicht blos als ein körperliches Wesen erscheine[415]), sondern wirklich in einem leiblichen Leben stehe, welches die Fortsetzung seines vormaligen sey. Aber sie sahen auch, daß demselben eine Freiheit wesentlich eigne, welche er vormals nur in wunderbaren Ausnahmen geübt hatte. Nicht mehr Schranke und Bann ist die Leiblichkeit für ihn, sondern unbedingt und lediglich Mittel seiner Gegenwart und Selbstdarstellung.

Eben dieß lehren die beiden Erzählungen des johanneischen Evangeliums — denn Joh. 20, 19—23 und 24—29 sind nur die beiden Hälften einer einzigen Erzählung — so wie jene dritte, welche demselben von anderer Hand angefügt worden ist. Wie Jesus während seines Fleischeslebens einen Glauben an seine Person forderte, welcher wirklich Glaube sey und nicht eine bloße Anerkennung seiner sichtbaren und greiflichen Wunderzeichen; so hätten seine Jünger

---

[415]) vgl. erste Hälfte S. 332.

auch, daß er auferstanden sey, glauben sollen, ohne daß es erst seiner Erscheinungen bedurft hätte. Denn so lautet das Wort des Herrn an Thomas, mit welchem das Evangelium schließt: Selig, die da glauben, ohne zu schauen. Aber wenn er dann erschien, so geschah es in solcher Weise, daß sie beides, die Selbigkeit und die Neuheit seines leiblichen Lebens inne wurden. Nicht an der Gestalt seiner Erscheinung, sondern erst an dem Tone seiner Stimme ließ er sich von Maria erkennen. In verschlossenem Raume stand er plötzlich unter den Jüngern, nicht blos, ohne daß man seinen Eintritt wahrgenommen hatte[416]), sondern ohne durch die Thüre eingetreten zu seyn. Da zeigte er ihnen die Nägelmale und die durchbohrte Brust, aber er hauchte sie auch an und sprach λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Also in demselben Leibe lebend, welcher im Grabe gelegen hat, nannte er den Odem, welchen er hauchend ausströmte, heiligen Lebensodem, heiligen Geist.

Denn eine sinnbildliche Verheißung[417]) oder auch Mittheilung[418]) des heiligen Geistes war dies nicht. Eine Verheißung nicht, weil er sprach λάβετε, eine Mittheilung nicht, weil Anhauchen kein Einhauchen ist. Freilich empfingen sie etwas, aber dieses Empfangen will nach der Handlung des Anhauchens verstanden seyn. Indem er sie den Hauch seines Mundes hinnehmen hieß, daß sie ihn fühlten, sagte er ihnen, was es um denselben sey; nicht aber ging derselbe in sie ein, daß er ihnen zu eigen geworden wäre[419]). So war also nicht die Handlung, sondern das sie begleitende Wort die Hauptsache, welches sie eben so, wie daß er ihnen seine Hände und seine Brust zeigte, seines jetzigen leiblichen Lebens Art und Wesen lehren sollte. Gottes Geist ist der inwohnende Grund des menschlichen Lebens[420]), ohne daß darum der Odem, welcher den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, heiliger Odem ist; denn er hat seine anderseitige Bestimmtheit von der ungöttlichen Nichtigkeit der sich fortpflanzenden menschlichen Natur. Wenn nun der auferstandene Jesus seinen Lebensodem heiligen Geist nennt, so muß, als er den im

---

416) Tholuck z. Joh. 20, 19. 417) so z. B. Tholuck z. d. St.; Neander d. Leben Jesu, 5. Aufl. S. 776. 418) so z. B. Lücke, de Wette, Baumgarten-Crusius z. d. St. 419) dieß auch gegen Luthardt z. d. St. 420) vgl. Thomasius Christi Person u. Werk I. S. 138.

Grabe liegenden Leib wieder zur Stätte seines Lebens machte, mit seiner aus Mutterschooß überkommenen Natur eine Wandlung vorgegangen seyn, vermöge welcher sie dem Geiste Gottes gleichartig, also zum entsprechenden Mittel der Gemeinschaft mit Gott geworden ist. Nicht mehr nach dem Zusammenhange mit der Sünde Adam's bestimmt sich ihre Beschaffenheit, sondern nach der in seinem Tode vollbrachten Weltversöhnung. Daher ließ er auch auf jenes λάβετε πνεῦμα ἅγιον die Versicherung folgen, daß denen die Sünden vergeben sind, welchen sie von den Seinen vergeben werden, und daß sie denen behalten sind, welchen sie von ihnen behalten werden. Denn nicht eine Ermächtigung ist dieß, wie die Worte lauten, Sünden zu vergeben oder zu behalten, sondern eine Versicherung, daß ihr Vergeben und Behalten eine Wahrheit ist; und diese Versicherung beruht auf der Thatsache, daß derjenige, welcher sie sendet, ihn zu verkündigen, die persönliche Sündenvergebung ist, so daß, wer ihn aufnimmt, der Sündenschuld ledig geht, wer ihn verwirft, dem Gerichte Gottes verfällt. Mit der neuen heiligen Menschennatur Jesu, also mit seiner Auferweckung ist der Anfang eines Bestandes der Menschheit vorhanden, welcher die erfolgte Vergebung ihrer Sünde zu seiner Voraussetzung hat.

Von einer allmähligen Verklärung Jesu[421]) sagt die Schrift nichts, sondern widerstreitet solchem Wahne vielmehr[422]). Die vierzigtägige Frist, während welcher ihn die Seinen hin und wieder sahen, diente nicht ihm, sondern ihnen, wovon weiter unten noch zu handeln seyn wird. Jenes μή μου ἅπτου, welches der Auferstandene der Maria zurief[423]), kann am Allerwenigsten so verstanden seyn wollen, als wenn sein Leib vor seiner Auffahrt zum Vater keine Berührung zulasse[424]), da er ja nach seiner Auffahrt aller Berührung vollends entnommen ist: — man müßte denn bei dem Erzähler die Meinung voraussetzen, Jesus habe sich seinen aus dem Grabe verschwundenen Leib erst bei seiner Auffahrt aus dem Himmel geholt[425]). Ἅπτεσθαί τινος, von θιγγάνειν wohl zu unterscheiden[426]), bezeichnet

---

[421]) so neuerlichst Güder a. a. O. S. 349. [422]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 179. [423]) Joh. 20, 17. [424]) de Wette z. d. St. [425]) Weiße d. evang. Geschichte II. S. 395. [426]) vgl. Kol. 2, 21 u. Steiger u. Meyer z. d. St.

das Anfassen dessen, der sich auf Etwas[427]) oder mit Einem einläßt, es sey freundlicher[428]) oder feindlicher[429]) Weise. Wenn nun der Herr nach jenem μή μου ἅπτου fortfährt, πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου, so weist er Maria damit von sich hinweg zu den Jüngern, daß sie sich nicht in ihrer Freude, ihn wieder zu haben, an ihn mache, als wenn er erschienen wäre, um zu bleiben, sondern den Jüngern die Freudenbotschaft bringe, es geschehe nun wirklich, was er ihnen am Vorabende seines Todes von seinem Hingange zum Vater gesagt hat. In demselben Leibe, in welchem er den nach Emmaus wandernden und den bei verschlossenen Thüren versammelten Jüngern erschienen ist, hat ihn Maria am Morgen seiner Auferstehung geschaut, und haben die Seinen am Ende jener vierzig Tage ihn himmelwärts verschwinden sehen; und die Behauptung, erst mit seiner Auffahrt könne man sich seine Leiblichkeit allen irdischen Schranken und Bedürfnissen entnommen denken[430]), verträgt sich mit den evangelischen Berichten, welche nur von völliger Freiheit der Erscheinung und Selbstdarstellung des Unsichtbaren[431]) erzählen, um so weniger, je mehr in ihnen die Thatsache seiner Auffahrt hinter der seiner Auferstehung zurücktritt[432]). Auch erscheint 1 Kor. 15 seine Auferstehung und seine Verklärung zu geistförmiger Leiblichkeit als eine und dieselbe Thatsache. Man hat gefragt, wie denn der Leib, von welchem der Auferstandene sage, daß er Leib und Knochen sey, für den Leib seiner jetzigen Herrlichkeit gelten könne[433]). Mit demselben Rechte ließe sich fragen, wie denn ein solcher Leib unsichtbar seyn könne. Denn unsichtbar war Jesus und versichtbarte sich nur, wo ihn die Seinen zu sehen bekamen; und Paulus nennt die Selbstdarstellungen des Auferstandenen Erscheinungen in demselben Sinne, in welchem er selbst den Erhöheten gesehen zu haben bezeugt[434]). Weil es derselbe Leib ist, in welchem er jetzt ein Leben der Freiheit lebt, und zuvor ein Leben der Gebundenheit gelebt hat,

---

427) vgl. z. B. Plato Euthyd. 283 A., Phaedo 86 D. 428) 1 Kor. 7, 1. 429) 1 Joh. 5, 18. 430) Martensen d. christl. Dogm. S. 362. 431) vgl. Krabbe d. Lehre v. d. Sünde u. v. Tode S. 315. 432) vgl. Olshausen bibl. Comm. II. S. 549. 433) Tholuck z. Joh. 20, 19. 434) 1 Kor. 15, 4—8.

so ist seine Erscheinung eine Versichtbarung eben des Leibes, welcher am Kreuze gehangen und im Grabe gelegen hat. Er wollte ja aber seine Jünger überzeugen, daß er in eben diesem Leibe lebe, und nicht blos als ein Geist erscheine, etwa wie Samuel dem Saul erschienen ist. Deshalb gab er ihnen seine Wundenmale zu sehen und Fleisch und Knochen zu fühlen. Nicht so dem Saulus, welcher überführt werden sollte, daß der Gekreuzigte in himmlischer Herrlichkeit lebt, und deshalb eine das Tageslicht überstrahlende Lichtgestalt zu sehen bekam. Aber beides war gleicher Weise desselben Leibes Versichtbarung.

Wir haben also die neutestamentliche Geschichte für uns, wenn wir, ohne einen Zwischenzustand Jesu nach seiner Wiederkehr aus dem Tode zuzulassen, von seinem Todeszustande sagen, er sey für ihn Uebergang in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott gewesen. Lesen wir nun, daß er auch nach seiner Auffahrt gesehen worden, so müssen wir unterscheiden, ob dieß im Gesichte geschehen ist oder leiblicher Weise. Im Gesichte der Verzückung haben ihn Stephanus[435]) und Johannes[436]) geschaut, auch Paulus wiederholt[437]), aber nachdem er ihn auf dem Wege nach Damaskus mit leiblichen Augen gesehen hatte. Das Letztere war eine gleiche Ueberführung von dem leiblichen Leben des Todtgewesenen, wie sie der Auferstandene seinen Jüngern hatte angedeihen lassen: daher Paulus vermöge gleichen Erlebnisses Zeuge seiner Auferstehung ist, wie die Zwölfe, obgleich es der Aufgefahrene war, welchen er gesehen hat. Seine Auffahrt hat also keine solche Veränderung mit sich gebracht, daß er nicht an bestimmtem Orte leiblich gegenwärtig seyn könnte, ob er nun gleich nicht mehr innerweltlich lebt. Nachdem er nämlich den Seinen, ehe er starb, vorhergesagt, und nach seiner Auferstehung wiederholt hat, daß er dahin gehe, wo er zuvor gewesen, ehe er in die Welt gekommen; so wußten sie, was es ihnen bedeute, als er vor ihren Augen himmelwärts entschwand. Die Engelbotschaft, welche sie vernahmen, daß er so, wie sie ihn hatten auffahren sehen, einst wiederkommen werde[438]), machte sie dessen vollends gewiß, daß er dasselbe Leben der Verklärung, in welchem

---

[435]) Akt. 7, 55—56. [436]) Apokal. 1, 13 ff. [437]) Akt. 22, 17—18; 18, 9. [438]) Akt. 1, 11.

er sich ihnen diese vierzig Tage her inweltlich dargestellt und bethätigt hatte, überweltlich fortsetzen werde. Er wird also allerdings von der Erde leiblich abwesend seyn[439]), aber ohne daß er an einem andern Orte der geschaffenen Welt leiblich anwesend wird[440]), und andererseits, ohne daß er aufhört, in leiblichem Leben zu stehen. Die Bejahung jener Abwesenheit ist nämlich nichts anderes, als die Verneinung aller innerweltlichen Beschränkung, und die Verneinung jener Anwesenheit nichts anderes, als die Bejahung überweltlicher Unbedingtheit.

Ob wir so die geschichtlichen Thatsachen richtig verstehen, wird sich zeigen, wenn wir die apostolischen Aussagen vergleichen, welche sich auf dieselben und auf Jesu gegenwärtiges Leben bei Gott beziehen. Sie beginnen, nachdem in der Ausgießung des Geistes, welchen der Herr vom Vater zu senden verheißen hatte, der Thatbeweis gegeben war, daß er zu Gott erhöht sey. Diesen Thatbeweis machte Petrus sofort geltend, um die Juden zu überführen, daß der Jesus, welchen sie gemordet haben, aus dem Tode erstanden und zur Rechten Gottes erhöht, und also der Christus ist, auf welchen das Schriftwort des 16., und der Herr, auf welchen das Schriftwort des 110. Psalms weissagt. Gott hat ihn nicht blos in Todesgefahr seinem Berufe erhalten, wie David den alttestamentlichen Gesalbten, welcher dann doch gestorben und im Tode geblieben ist, sondern hat ihn, ob er gleich gestorben, der Todtenwelt nicht überlassen, noch ist seinem Fleische Verwesung widerfahren. Denn die Jünger haben ihn in dem Leibe, in welchem er gekreuzigt worden, wieder lebendig gesehen. Er ist aber, wie die Thatsache der Geistesausgießung beweist, für ein Verhältniß zu Gott wieder lebendig geworden, welches dem Verhältnisse des königlichen Gesalbten zu Gott, wie es der 110. Psalm beschreibt, in gegenbildlicher Vollkommenheit entspricht, also für ein Verhältniß zu Gott dem Vater, in welchem er als Mittler der heilsgeschichtlichen Machtübung Gottes die Gemeinde Gottes verwaltet, hiefür ihr und der ganzen geschaffenen Welt gegenüber der überweltlichen Hoheit und Herrschaft Gottes theilhaftig. Denn dieß bedeutet der bildliche Ausdruck zur Rechten Gottes sitzen, welcher aber nicht

---

439) Calvin Institt. 2, 16, 14. 440) Ebrard christl. Dogm. II. S. 243.

blos in seiner Bildlichkeit, sondern in seiner Gegenbildlichkeit verstanden seyn will, damit man die besondere Beziehung desselben auf die Gemeinde Gottes, als deren königliches Haupt Jesus zur Rechten Gottes sitzt, nicht verabsäume über der weltumfassenden Machtübung[441]), welche allerdings, aber doch auch nur in Bezug auf das Heilswerk, damit ausgesagt ist. Andererseits darf uns die Bildlichkeit des Ausdrucks nicht abhalten, ihn diejenige Oertlichkeit des Seyns bezeichnen zu lassen, um deren willen seine Bildlichkeit gerade diese ist, welche sie ist. Denn nicht so verhält es sich, daß Rechte Gottes der Ausdruck wäre für die Macht Gottes[442]), sondern dem thronenden Gotte zur Rechten sitzen, heißt an seiner Macht und Machtübung Theil haben[443]). In so fern nun, wie wir oben gesehen haben, Gottes Thronen mit seiner überweltlichen Weltgegenwart eins und dasselbe ist, haben wir auch Jesu Sitzen zur Rechten Gottes als Theilnahme an Gottes überweltlicher Weltgegenwart zu verstehen im Gegensatze zu aller innerweltlichen Einschränkung[444]).

In diesem Gegensatze bezeichnet Petrus ein ander Mal[445]) den gegenwärtigen Stand Christi, indem er sagt, den von den Juden getödteten, aber von Gott aus der Todtenwelt erweckten Heiland habe der Himmel aufnehmen müssen bis auf die Zeit der schließlichen Erfüllung aller Weissagung; wobei es sich, wie man sieht, nicht darum handelt, wie Großes ihm hiemit widerfahren, sondern warum er jetzt unsichtbar und vor der Welt verborgen, also nicht was dieß heißt, daß er im Himmel, sondern warum er nicht auf Erden ist. Wieder anderwärts kommt weder das Eine noch das Andere in Betracht, wenn Petrus im heidnischen Hause des Cornelius oder Paulus vor den heidnischen Athenern den aus dem Tode erweckten und zum Richter der Lebenden und Todten verordneten Jesus verkündigt. Sein Sieg über den Tod, von welchem Zeugniß geben, die mit dem Auferstandenen gegessen und getrunken haben[446]), soll ihm die erlösungsbedürftigen Herzen zuwenden, seine Bestimmung zum Richter

---

[441]) s. Schmid Dogm. d. ev. luth. K. S. 324. [442]) so z. B. Martensen a. a. O. S. 363. [443]) vgl. Luther's WW. Erl. Ausg. XXX. S. 65. [444]) gegen Ebrard a. a. O. II. S. 247. [445]) Akt. 3, 21. [446]) Akt. 10, 41.

der Welt die sicheren Gewissen erschrecken, die erschrockenen trösten. Auch in der Synagoge des pisidischen Antiochia sieht sich Paulus nicht veranlaßt, von Jesu Auffahrt oder von seinem Sitzen zur Rechten Gottes zu sagen: es ist ihm genug, von seiner Auferweckung zu unvergänglichem Leben zu zeugen, als welche ihn zu dem ewig bleibenden Heilande und Könige des Volkes Gottes, zum Mittler der beständigen Gnaden David's gemacht hat[447]). Welch ein König dieser zu unvergänglichem Leben erstandene Sohn David's sey, brauchte eben so wenig eigens gesagt zu werden, als daß der aus dem Tode erweckte Richter der Welt in unvergänglichem Leben stehe. Ueberall aber, wo die Apostel zu Christen reden, setzen sie die Gewißheit voraus, daß Christus in einem gegenwärtigen Leben steht[448]), daß er dieses sein Leben an den Seinen[449]) und in ihnen[450]) bethätigt, daß das Verhältniß der Seinen zu Gott eben so auch ein Verhältniß zu ihm ist[451]), daß er bei Gott im Himmel ist, so lange er der Welt verborgen bleibt[452]).

Es war auch nicht die Thatsache der Auferstehung Christi, an welcher jene korinthischen Christen irre geworden, deren heidnische Anschauungsweise sich dem Gedanken einer leiblichen Auferstehung der Todten nicht bequemen wollte. Vielmehr konnte Paulus dieselbe gebrauchen, um ihnen zu beweisen, wie nothwendig die Wirklichkeit der Todtenauferstehung überhaupt anerkannt werden müsse. Und nur damit sie nicht etwa, um sich dieses Beweises zu erwehren, zur Läugnung auch der Auferstehung Jesu fortschritten, erinnerte er sie an die Thatsachen, welche verbürgen, daß er auferstanden, und hielt ihnen vor, daß das ganze Christenthum dahinfalle, wenn er nicht auferstanden: wornach man ermessen kann, ob ihm der Glaube an dieses Begebniß kein selbstständiger, zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöriger gewesen ist[453]). Er sagt, wenn Christus nicht auferstanden ist, so seyd ihr noch in euren Sünden[454]): nicht sowohl, weil dann die Versöhnung noch nicht geschehen ist[455]), als

---

[447]) Akt. 13, 31 ff. [448]) z. B. 2 Kor. 13, 4. [449]) 1 Theß. 3, 11. [450]) Gal. 2, 20. [451]) 1 Kor, 1, 9. [452]) 2 Theß. 1, 7. [453]) gegen Schleiermacher d. christl. Glaube II. S. 87. [454]) 1 Kor. 15, 17. [455]) Meyer z. d. St.

vielmehr weil es dann noch an der thatsächlichen Erklärung Gottes fehlt, daß er die Sünde der Menschheit vergeben hat, so daß der Glaube, sie sey vergeben, der Berechtigung entbehrt und nichtig ist. In diesem Sinne sagt derselbe Apostel ein ander Mal, ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν[456]), was nicht heißen will, seine Auferweckung habe uns den göttlichen Akt unserer Rechtfertigung erwirken sollen[457]). Denn er sagt ja nicht von dem, was Jesus für uns gethan, sondern was ihm um unsert willen geschehen ist: παρεδόθη, heißt es, διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν und ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Weil Gott uns rechtfertigen, im Glauben an Christi Tod gerecht werden lassen wollte, darum hat er ihn auferweckt. Wiederum in demselben Sinne sagt Petrus, daß wir erlöst worden aus unserm nichtigen Wandel, sey durch Christi Blut geschehen, aber daß wir Glauben und Hoffnung zu Gott haben, sey dadurch zu Wege gebracht, daß ihn Gott von den Todten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat[458]). Eine etwas andere Bewandniß hat es, wenn Paulus das Heil in den Glauben setzt, daß Gott den Herrn Jesus von den Todten auferweckt hat[459]). Hier wird, daß ihn Gott vom Himmel hat herniederkommen und aus der Todtenwelt ihn hat wiederkommen lassen, jenes als der Anfang, dieses als der Abschluß des Werkes Gottes benannt, in welchem er unser Heil einmal für immer beschafft hat, und welches keinen andern Weg des Heils mehr zuläßt, als den des Glaubens, daß dasselbe beschafft ist.

In allen diesen Fällen ist lediglich der Auferstehung, nicht der Erhöhung Jesu gedacht. Dieß wäre nicht möglich, weder wo sie seiner Menschwerdung, noch wo sie seinem Tode gegenübersteht, wenn es sich nicht so mit ihr verhielte, wie unser Lehrsatz besagt, daß Jesus sofort aus seinem Todeszustande in die Vollkommenheit seines Naturlebens übergegangen ist. Ausdrücklich gesagt finden wir dieß, wo Paulus[460]) Todtenauferstehung, das heißt, ein Auferstehen, wie Todte erstehen, als dasjenige Begebniß bezeichnet, in Folge und vermöge dessen der dem Fleische nach aus dem davidischen Geschlechte hergekommene Sohn Gottes ein Sohn Gottes in Kraft und Macht

---

[456]) Röm. 4, 25. [457]) Philippi z. d. St. [458]) 1 Petr. 1, 18 – 21. [459]) Röm. 10, 9. [460]) Röm. 1, 3 – 4.

ist. Nachdem er von Maria's Schooße her Sohn Gottes gewesen, aber in der Schwachheit des Fleisches, ist er dazu bestimmt worden — denn dieß und nichts Anderes heißt ὁρίζειν[461]) — Sohn Gottes zu seyn in der Macht eines Lebens[462]), zu welchem er aus dem Schooße der Erde erstand, eines Lebens, welchem Geist der Heiligkeit seine Beschaffenheit gab. An eben dieser Stelle findet sich auch der Gegensatz zwischen dem mit dem Tode beschlossenen und dem mit der Auferstehung begonnenen Leben Jesu in einer unserm Ausdrucke zu allernächst entsprechenden Weise bezeichnet. Denn daß der Sohn Gottes, welcher dieß vermöge ewigen Verhältnisses zu Gott geschichtlich geworden, eben das wird, was er schon gewesen, aber es in Macht und Kraft wird, nachdem er es in Schwachheit gewesen, und daß heiliger Geist[463]), durch welchen er Sohn Gottes geschichtlicher Weise geworden und gewesen, jetzt ihm diese neue Bestimmtheit seiner Gottessohnschaft gibt, was ist dieß anders, als daß er angefangen hat, seine menschliche Natur, anstatt in der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit derselben, zum vollkommenen Mittel der Bethätigung seiner gleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater zu besitzen?

Eben so bequem vergleicht sich unserer Bezeichnung der Ausdruck ζῇ τῷ θεῷ, welchen Paulus im Gegensatze zu τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν gebraucht[464]). War das Verhältniß zur Sünde, welches Jesum in den Tod gebracht und mit seinem Tode aufgehört hat, durch seine Gemeinschaft unserer Natur gesetzt; so ist mit dem Verhältnisse zu Gott, welches jener Ausdruck von seinem gegenwärtigen Leben aussagt, eine Bestimmtheit seiner Natur gegeben, welche darin besteht, daß lediglich seine Gemeinschaft mit Gott bestimmend ist für dieselbe. Aehnlich verhält es sich mit dem Gegensatze in jener petrinischen Stelle θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι[465]), wo letzteres nicht von einem Lebenbleiben, sondern von einem Lebenswiederanfange gemeint ist[466]), πνεῦμα aber nicht die geistige Persönlichkeit[467]), sondern im Gegensatze zu der an sich selbst nichtigen

---

461) s. Akt. 10, 42; 17, 32. 462) vgl. Philippi z. d. St. 463) vgl. Joh. 20, 22. 464) Röm. 6, 10. 465) 1 Petr. 3, 19. 466) gegen Steiger u. A. 467) gegen de Wette z. d. St.

leiblichen Natur des Menschen den in sich lebendigen und lebendig machenden Geist bedeutet. Hatte nun das frühere Leben Jesu, welches mit seinem Tode zu Ende gegangen, seine Bestimmtheit von der Beschaffenheit der σάρξ, so hat dagegen das gegenwärtige, zu welchem er erstanden, seine Bestimmtheit von der Beschaffenheit des πνεῦμα. Nicht als wäre es nun keine leibliche Natur, welche ihm eignet — wie könnte es dann heißen, er sey lebendig geworden, was ja von dem ganzen im Tode befindlichen Menschen gesagt seyn muß? — aber die Leiblichkeit seines Lebens ist nun in ihrer Beschaffenheit lediglich durch dasjenige bestimmt, worin seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater steht. Daher heißt sein Leib τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ[468]), indem er an demselben das entsprechende Mittel hat, sich als den zu erweisen, der er ist, ohne daß er in dieser seiner Selbsterweisung anderwärts bedingt wäre. Sein Leib ist ein σῶμα πνευματικόν, nicht ψυχικόν, er selbst πνεῦμα ζωοποιοῦν, nicht ψυχὴ ζῶσα[469]), wie Paulus im Zusammenhange seiner Erörterung über die Todtenauferstehung den Gegensatz zwischen dem ersten und dem andern Menschen ausdrückt. Man fälscht diesen Gegensatz, wenn man ihn darein setzt, daß im irdischen Leibe die ψυχή das Bedingende sey und πνεῦμα das Untergeordnete[470]). Die Meinung ist vielmehr die, daß unser irdischer Leib nach seiner Bestimmung geartet ist, Leib eines bedingten Lebens zu seyn, während der Leib des auferstandenen Christus seine Beschaffenheit von der lediglich bedingenden Lebensmacht erhält, kraft welcher er auferstanden[471]). Und nicht blos vorherrschend ist bei Adam das Psychische, bei Christo das Pneumatische, und letzteres nicht nur vorzugsweise vom verklärten Leibe Christi gemeint[472]); sondern es handelt sich, wie es ja der Zusammenhang gar nicht anders zuläßt, ganz und ausschließlich um die Leiblichkeit des Lebens Adam's und Christi, und wie die erstere die einer ψυχὴ ζῶσα, eines bedingt lebenden Wesens, so ist letztere die eines πνεῦμα ζωοποιοῦν, eines selbstständig und unbedingt lebensmächtigen Wesens.

Es kann nun nicht mehr befremden, wenn Paulus von Christo sagt, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς[473]).

---

[468]) Phil. 3, 21. [469]) 1 Kor. 15, 45 ff. [470]) Meyer z. 1 Kor. 15, 44. [471]) vgl. erste Hälfte S. 258. [472]) Osiander z. d. St. [473]) Kol. 2, 9.

Denn da sein Leben ein leibliches ist, und die Leiblichkeit desselben vollkommenes Bethätigungsmittel seiner nun auch geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater, so hat die ganze Fülle dessen, was Gott zu Gotte macht[474]), an ihr eine Stätte ihres Wohnens. Warum sollte also dieses Verständniß der Worte, welches, wie wir oben gesehen haben, schon durch die Gleichartigkeit der Begriffe οἶκος und σῶμα an die Hand gegeben wird, so abgeschmackt seyn[475]), daß man lieber dem σωματικῶς eine Bedeutung aufdringen möchte, welche es nicht hat[476])? Man sagt, im Zusammenhange der Stelle sey von der Herrlichkeit des Leibes Christi keine Rede[477]). Allerdings nicht. Aber jenen jüdischen Lehrern entgegen, welche die heidnischen Christen von Kolossä glauben machen wollten, sie könnten um ihrer heidnisch natürlichen Unreinheit willen ohne eine gewisse, gesetzlich leibliche Heiligkeit nicht zu vollkommenem Heile gelangen, thut der Apostel dar, daß diejenigen, welche in der Taufe den ganzen Fleischesleib abgelegt und Christum angezogen haben, keines Dinges weiter bedürfen. In diesem Zusammenhange war der Apostel gar wohl veranlaßt, die Beschließung der ganzen Fülle göttlichen Wesens in Christo als eine leibliche zu bezeichnen, um damit zu sagen, welch eine Vollkommenheit auch leiblichen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo gegeben sey. Andererseits heißt es in demselben Briefe, Christus sey Anfang, Erstgeborner aus der Todtenwelt, dieweil er gewollt, daß die ganze Fülle in ihm zu wohnen komme[478]). Wir wissen bereits, daß unter dieser Fülle das Weltall zu verstehen ist. Also um zum Orte der Welt zu werden, ist Christus gestorben und aus dem Tode erstanden. Dieselbe Leiblichkeit seines Lebens, welche der Fülle des göttlichen Wesens eine körperliche Wohnstätte gewährt, vermittelt der zu Gott wiederherzubringenden Fülle der Welt ihre Gegenwart bei Gott. Sein Leib ist beides, der wiederherzustellenden Welt und Gottes Ort, also der erstern Anfang.

Hiemit ist schon ausgeschlossen, daß Christus selbst an einem

---

[474]) vgl. Bengel z. d. St. [475]) Steiger z. d. St. [476]) vgl. Meyer u. de Wette z. d. St. [477]) Usteri Entwicklg d. paul. Lehrb. S. 324. [478]) Kol. 1, 18.

Orte der Welt seyn sollte. Was wir gegen den Irrthum gesagt haben, als benenne Paulus Eph. 6, 12 mit den Worten ἐν τοῖς ἐπουρανίοις einen Wohnort der bösen Geister[479]), das gilt auch für Eph. 1, 20, wo er die Leser, was Gott an ihnen thun wird und kann, nach der Machtwirkung bemessen heißt, welche Gott an Christo gethan hat[480]), indem er ihn aus der Todtenwelt erweckte und ἐν τοῖς ἐπουρανίοις zu seiner Rechten setzte. Hier wie dort bezeichnet er nicht einen Ort der Welt, sondern ein Verhältniß zu der Welt, zunächst ein solches, das er mit den Geistern theilt, als welche auch ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sind, dann aber durch die nähere Bestimmung ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ein solches, das ihn vor ihnen auszeichnet. Daß er es so gemeint, erhellt unzweideutig aus Eph. 4, 10, wo er eben das, was dort eine Erhöhung in den Himmel heißt, eine Auffahrt über alle Himmel hinauf nennt. Man hat es freilich über sich vermocht, den Apostel auch hier, wo er ausdrücklich jeden Gedanken an eine räumliche Einschränkung des Aufgefahrenen schwinden heißt, den Ort angeben zu lassen, wo er sich befindet. Durch die sechs Himmel sey Christus emporgestiegen, soll er sagen, und habe sich oben über der Fläche des siebenten hingesetzt[481]). Und in der That, von einem dritten Himmel sagt einmal der Apostel, daß er in denselben entrückt worden[482]), und es ist viel darüber verhandelt worden, ob dieß der dritte von dreien oder von sieben gewesen, ob er sich eine Dreizahl oder eine Siebenzahl von Himmeln vorgestellt habe[483]). Als ob es sich hier um eine beliebige oder angelernte Vorstellung handelte! Schreibt er doch nicht, ἕως τοῦ τρίτου οὐρανοῦ, bis in den Himmel, in welchem er den dritten von den dreien oder sieben erkannt habe, sey er entrückt worden, sondern durch einen ersten und zweiten hindurch bis in einen dritten, ἕως τρίτου, habe ihn die Verzückung geführt, so daß Zahl und Unterschied seinem Gesichte angehört und nicht seiner Vorstellung, und mit rabbinischen Grillen eben so wenig gemein hat, wie Aehnliches in den johanneischen Gesichten. Wir haben also, wenn Paulus schreibt, über alle Himmel sey Chri-

---

[479]) erste Hälfte S. 402. [480]) vgl. nam. Harleß z. d. St. S. 108. [481]) Meyer z. d. St. [482]) 2 Kor. 12, 2. [483]) so selbst Harleß z. Eph. 4, 10.

stus aufgefahren, keine Ursache, zu fragen, wie viele Himmel dieß gewesen. Und wenn er sich im Briefe an die Hebräer das eine Mal so ausdrückt, Christus sey höher geworden als die Himmel[484]), oder er habe die Himmel durchschritten[485]), das andere Mal dagegen so, er sey in den Himmel eingegangen[486]), oder er sey in den Himmeln Heiligthumspfleger[487]), so hat es mit dieser Verschiedenheit des Ausdrucks eine ähnliche Bewandniß, wie mit dem Gebrauche von הַשָּׁמַיִם und שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם. Wo nämlich von Jesu nur gesagt werden sollte, daß er aus dieser Welt des Menschen hinweg zu Gott gegangen, da genügte εἰς τὸν οὐρανόν. Dagegen wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Beschlossenheit oder jede mögliche Schranke zwischen dem überweltlichen Gotte und ihm ausdrücklich verneint werden soll, da heißt es ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν oder dem ähnlich.

Also daß Christus im Himmel und daß er bei Gott sey, beides besagt seine Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit Gottes des Vaters. Aber nur Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit des Vaters wird von ihm ausgesagt, und nicht ist die seine schlechthin dieselbe, wie die des Vaters. Den Unterschied, welcher Statt hat, haben wir schon in der Bezeichnung, daß er zur Rechten des Vaters sitzt, ausgedrückt gefunden. Er stellt sich eben so dem Seherauge des Johannes dar, wo dieser das Lamm in Mitten des Throns und der vier Thronwesen und in Mitten der Aeltesten stehen sieht[488]). Wenn man in der Beschreibung dieses Gesichts ἐν μέσῳ — καὶ ἐν μέσῳ in der Bedeutung von בֵּין — וּבֵין verbindet, daß es heißt, das Lamm stehe zwischen dem Throne und den Thronwesen hüben und den Aeltesten drüben[489]), so scheidet man das Lamm von dem Thronenden weiter, als es der Beschreibende meint, und muß dann späterhin, wo das Lamm τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου genannt wird[490]), entweder eine abweichende Vorstellung finden[491]), während die Bezeichnung doch offenbar auf jene Beschreibung zurückweist, oder dem ἀνὰ μέσον eine ungerechtfertigte Bedeutung aufdrängen[492]). Ἐν μέσῳ τοῦ

---

[484]) 7, 26. [485]) 4, 14. [486]) 9, 24. [487]) 8, 1. [488]) Apokal. 5, 6. [489]) so z. B. Bengel, Ewald, Hengstenberg, de Wette. [490]) Apokal. 7, 17. [491]) so Hengstenberg. [492]) so Ewald, de Wette.

θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου, auf des Thrones mittlerer Höhe in einer Runde um ihn her[493]), standen die vier Thronwesen. Das Lamm aber stand ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων, in des Thrones mittlerer Höhe und vorn in der Mitte desselben, daß es den Thronenden über sich, die Thronwesen rechts und links neben sich, den ganzen Halbkreis der Aeltesten vor sich hatte, der Mitte des letztern gegenüber, also auch ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων stehend. Nicht über den Cheruben thront hier Christus, sondern er steht unterhalb des Thronenden, in gleicher Höhe mit den die überweltliche Weltgegenwart Gottes vermittelnden Wesen, so aber, daß ihn dieselben umgeben. Sie vermitteln nicht seine, sondern des Thronenden überweltliche Weltgegenwart, aber er hat Theil an derselben, weil er dazu erhöht ist, als das Lamm, das geschlachtet ist, als der aus dem Tode verklärte Weltheiland Gottes Werk der Weltwiederbringung zu vermitteln.

Eine überweltliche Gegenwart Christi und eine Allgegenwart des Logos zu unterscheiden[494]), widerstreitet der Schrift, welche kein anderes geschichtliches Seyn Gottes des Sohnes kennt, nachdem er einmal Mensch geworden ist, als das menschliche. Was sie uns lehrt, ist die eben bezeichnete Verschiedenheit der überweltlichen Weltgegenwart des Vaters und des Sohnes, in welcher sich jetzt die ewige Selbstgegenwart des dreieinigen Gottes vollzieht: eine Verschiedenheit, welche wir bereits durch die Geschichte der Verklärung Christi kennen, indem er nur für eine Zeit aus der Welt zu Gott gegangen ist, um so, wie er aus ihr hingegangen, wieder in sie zurückzukehren. Hiernach kann nun aber auch Christi innerweltliche Bethätigung seiner überweltlichen Gegenwart nicht schlechthin dieselbe seyn, wie die des Vaters. Sie wird nicht Allenthalbengegenwart zu nennen seyn, geschweige daß man sich so ausdrücken dürfte, Gott erfülle jetzt als Christus Himmel und Erde[495]). Die beiden Stellen, auf welche man sich in diesem Sinne berufen möchte, Eph. 1, 23 und Eph. 4, 10, meine ich anders verstehen zu müssen. Allerdings darf man an der letztern πληροῦν nicht für τελειοῦν nehmen[496]), noch

---

[493]) erste Hälfte S. 324. [494]) Martensen d. christl. Dogm. S. 367. [495]) Harleß z. Eph. 4, 10. [496]) Rückert, Matthies z. d. St.

auch etwas, womit Christus das All erfülle, etwa seine Gnadengaben oder seine Wirksamkeit hinzudenken[497]). Denn der oben dargelegte Zusammenhang der Stelle läßt keinen andern Gedanken zu, als was es jetzt um seine, des zuvor Niedergefahrenen, nun aber Aufgefahrenen, Person und Wesen sey. Also nicht, wie das der Welt zu Gute komme, daß er aufgefahren, sondern was er selbst damit geworden, besagen die Worte, welche überdieß augenfällig an das erinnern, was Jer. 23, 24 Gott von sich sagt, אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא, oder, wie dieß der griechische Uebersetzer wiedergibt, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ. Aber daß sein Erfüllen des Alls mit seiner Auffahrt unmittelbar vollbracht sey, liegt nicht in den Worten, sondern nur daß es mit seiner Auffahrt begonnen habe; und es fragt sich nun, ob es als ein stetig gleiches, oder als ein allmälig sich vollbringendes Thun gemeint ist[498]). Im erstern Falle würde der Apostel von einem Erfüllen des Alls sagen, welches blos darin bestände, daß der Erfüllende nirgend nicht ist: ein Erfüllen, welches seine Bedeutung hat, wo es sich um das Verhältniß Gottes zu der geschaffenen Welt handelt, als welche damit überall seiner schöpferischen Thätigkeit Stätte und Erzeugniß ist, nicht aber, wo von dem Verhältnisse Christi zur Welt die Rede ist, dessen Bethätigung in der Wiederbringung derselben besteht. Wie nun unmittelbar darauf die Allmäligkeit geschildert ist, mit welcher Christus die Kirche, seinen Leib, zur Völligkeit bringt; so wird auch sein Erfüllen des Alls im Sinne eines allmälig sich vollbringenden Thuns gemeint seyn, durch welches er dasselbe zur Stätte und zum Erzeugnisse seines wiederherstellenden Wirkens macht. So gewiß der Apostel kein πληροῦν des bloßen Wirkens, sondern der persönlichen Gegenwart meint, so gewiß däucht es mir andererseits, daß er kein bloßes Daseyn, sondern eine wirksame Gegenwart meint, welche dann aber als Gegenwart des Heilsmittlers eine nicht plötzlich vollzogene, sondern sich allmälig ausbreitende seyn wird.

Dasselbe gilt mir nun auch für Eph. 1, 23, wo Christus ὁ τὰ

---

[497]) de Wette, Meyer z. d. St. [498]) vgl. z. B. Tit. 1, 5.

πάντα ἐν πᾶσιν πληρούμενος heißt. Daß πληρούμενος passivisches Participium sey[499]), ist deshalb unmöglich, weil die Verbindung πληροῦσθαι τὰ πάντα unmöglich ist. Πληροῦσθαι τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, wie der Apostel Kol. 1, 9 schreibt, vergleicht sich nicht, wenn es auch sicher seyn dürfte[500]), daß es von πληροῦσθαι τῆς ἐπιγνώσεως[501]) nicht verschieden, und daß nur zur Vermeidung allzu gehäufter Genitive die Verbindung mit dem Akkusativ gewählt ist. Aber πληροῦσθαι τὴν ἐπίγνωσιν heißt, nicht blos in einem Theile seiner selbst, sondern ganz von der Erkenntniß erfüllt werden, während πληροῦσθαι τὰ πάντα bedeuten müßte, nicht blos einen Theil, sondern das Ganze des Alls zur Erfüllung seiner selbst bekommen. Man braucht aber auch, wenn ich recht sehe, πληροῦσθαι nicht für ein Deponens zu nehmen[502]), sondern der Gebrauch des Mediums rechtfertigt sich unschwer. Dieselbe Handlung des Erfüllens, welche Eph. 4, 10 lediglich als Handlung an sich mit dem Aktivum bezeichnet ist, wird hier mit ihrer auf das handelnde Subjekt bezüglichen Absicht durch das Medium ausgedrückt. Was irgend und in irgend wem ist, das alles erfüllt Christus mit seiner persönlichen Gegenwart, und gibt sich ihm zum wesenhaften Inhalte, um ihm ewigen Werth und Bestand zu geben, macht es aber eben damit zur Offenbarung seiner selbst, zur Erscheinung seiner Herrlichkeit. Aber nicht, daß das All von ihm erfüllt ist, besagen die Worte, sondern daß er im Erfüllen desselben begriffen steht. Seine Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit Gottes bethätigend, macht er das All zur Stätte seiner inweltlichen Gegenwart, aber nicht das Ganze des Alls zumal, sondern in der Allmäligkeit, mit welcher er sein Werk der Weltwiederbringung fördert.

Daß Christus in uns lebt oder wohnt, wird mit dem andern, daß Christi Geist in uns ist, eben so gleichbedeutend gesetzt[503]), wie daß wir Gottes Tempel sind und daß Gottes Geist in uns wohnt[504]). Wie Gott in seinem Geiste inweltlich gegenwärtig ist, so Christus in dem seinen: es ist aber ein und derselbe Geist Gottes und Christi,

---

499) so noch Holzhausen. 500) vgl. de Wette z. d. St. 501) vgl. Jes. 11, 9 LXX. 502) Meyer z. d. St. 503) vgl. namentlich Röm. 8, 9—10. 504) s. z. B. 1 Kor. 6, 19.

und zwar nicht blos, daß er Christi Geist gewesen[505]), sondern daß er es gegenwärtig ist. Der leiblich lebende Mensch Jesus Christus setzt seinen Geist nicht minder zum einwohnenden Lebensgrunde einer Welt, nämlich der wiederherzubringenden und wiederhergebrachten, wie Gott der Schöpfer den seinen zum einwohnenden Lebensgrunde der zu schaffenden und geschaffenen Welt; und wie Gott, so bleibt auch Christus nicht blos von seiner Welt, sondern auch von seinem ihr einwohnenden Geiste unterschieden, ohne doch außer demselben oder außer der von demselben erfüllten Welt zu seyn. So theilt er die Inweltlichkeit Gottes des Vaters, seine Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit des Vaters bethätigend. Aber seine Inweltlichkeit ist wohl Gegenwart des leiblich lebenden Christus, nicht aber leibliche Gegenwart desselben, so gewiß seine Wiederkunft keine bloße Versichtbarung seiner jetzigen Gegenwart in der Welt, sondern wirkliche Wiederkehr in dieselbe ist[506]). Gleichwie der Ort des erstgeschaffenen Menschen vor dem Gerichte der großen Fluth die Stätte der überweltlichen Weltgegenwart Gottes gewesen ist, so wird dann der zu Gericht und Erlösung wiederkommende Christus den Ort seiner Gemeinde zur Stätte seiner Ueberweltlichkeit machen. Aber nicht für ihn ändert sich damit etwas, sondern nur für die Welt. Seine Freiheit der Gegenwart ist eine vollendete auch jetzt und seine Leiblichkeit das entsprechende Mittel ihrer Bethätigung. Denn wo er im Geiste gegenwärtig ist, da ist dieß doch der Geist seines leiblichen Lebens; wie er sich aber auch leiblich in der Welt vergegenwärtigen kann, beweist seine Selbstoffenbarung an Saulus, und wie er die Leiblichkeit seines Lebens inweltlich bethätigen kann, das Abendmahl. Man sieht, was die Schrift von dem jetzigen Stande Christi sagt, geht nicht über den Inhalt unsers Lehrsatzes hinaus, dem zufolge derselbe darin besteht, daß er seine Natur zum vollkommenen Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater besitzt.

Denn auch die Aussagen der Schrift von der Macht des erhöheten Christus gewähren nur eben diesen Inhalt. Seine Freiheit der

---

505) Baumgarten-Crusius z. Röm. 8, 10. 506) vgl. z. B. Hebr. 1, 6 u. dazu erste Hälfte S. 151 u. Hebr. 10, 5.

Gegenwart ist ja eben dieß, daß er sich selbst setzt; seine überweltliche Weltgegenwart, daß er sich seine Welt setzt; seine inweltliche Bethätigung dieser Ueberweltlichkeit, daß er das vollbringt, zu dessen Anfang er sich selbst gesetzt hat. Da über die Welt und über die Geister Macht haben eins und dasselbe ist, so versteht sich von selbst, daß er gewaltiger geworden als die Engel oder über sie erhöht ist; und die Stellen, welche dieß aussagen[507]), lehren nicht etwas Absonderliches oder Neues, sondern erinnern nur an etwas, das gar nicht eigens gelehrt zu werden brauchte, sobald das erkannt und anerkannt war, daß Christus dahin gegangen, von wannen er gekommen, nicht in Abraham's, sondern in des Vaters Schooß[508]). Die Geister haben Theil an Gottes Ueberweltlichkeit, weil sie nicht anders inweltlich beschlossen sind, als durch ihren Dienst. Aber sie sind auch nichts anderes, als Gottes Diener an der Welt, ein jeder an seinem Theile. Dem Sohne dagegen ist die zukünftige Welt, in welche das All dieser gegenwärtigen verwandelt werden soll, als sein Herrschaftsgebiet untergeben; und seine Herrschaft ist kein Dienst, weil er sich selbst zum Anfange der neuen Welt gemacht hat, und keines andern Dinges zur Herstellung derselben bedarf, als seines aus dem Tode wiedergenommenen Lebens. Nur die Gestalt dieses Lebens, wie wir dieselbe durch die geschichtlichen Thatsachen seiner Auferstehung und Auffahrt und Geistesausgießung kennen, finden wir da ausgesagt, und nicht neue Ideen im Interesse einer metaphysischen Spekulation vorgetragen[509]), wo wir von dem erhöheten Christus lesen, daß er einerseits Abbild des unsichtbaren Gottes, andererseits alles Geschaffenen Erstgeborner ist, oder daß an ihm das Wesen Gottes eine Ausprägung seiner selbst, die Herrlichkeit Gottes eine Abstrahlung ihrer selbst hat, daß das All in ihm seinen Bestand hat oder daß er es weget mit seinem Machtworte[510]).

Des erhöheten Christus Selbstbethätigung.

Wir haben aber schlüßlich noch zu rechtfertigen, was wir von Christi gegenwärtiger Selbstbethätigung sagen, und wie wir dieß sagen. Unser Lehrsatz sagt nämlich nichts weiter von ihr, als daß

---

[507]) z. B. Hebr. 1, 4; Eph. 1, 21; Kol. 2, 10; 1 Petr. 3, 22. [508]) Joh. 1, 18. [509]) Baur Paulus d. Ap. J. Chr. S. 424. [510]) Kol. 1, 15. 17; Hebr. 1, 3 u. dazu vgl. erste Hälfte S. 135 — 142.

sie Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater ist, und daß er durch dieselbe das Verhalten Gottes gegen die Menschheit und das Verhalten der Menschen gegen Gott bestimme; und diese Aussage ergab sich uns von selbst, ohne daß es einer besondern Herleitung derselben bedurfte, aus dem Verhältnisse des erhöheten Christus zu Gott und zur Menschheit. In der That kann er nicht beim Vater seyn, ohne die Seinen zu vertreten, und ihnen hülfreich beizustehen. So sagte er ihnen am Vorabende seines Todes, und hieß sie den Gewinn ins Auge fassen, welchen sein Hingang zum Vater nicht nur ihm selbst[511]), sondern auch ihnen bringen wird. Denn von nun an werden sie in seinem Namen bitten, und was sie irgend bitten werden, das wird er alles, er selbst wird es thun[512]); nicht minder aber wird er den Vater für sie bitten, daß er ihnen gebe, wessen sie bedürfen. Das Letztere sagte er zunächst in Bezug auf die Sendung des heiligen Geistes[513]), dessen Ausgießung ihnen zum Thatbeweise ward, daß er zu Gott erhöht sey und sie bei Gott vertrete. Er sagte es aber nicht blos akkommodationsweise[514]), wie man aus der mißverstandenen Stelle Joh. 16, 26 entnehmen wollen. Allerdings hören wir hier den Herrn von einer Zeit sagen, wo er den Vater nicht mehr für die Seinen zu bitten haben wird. Aber das ist die Zeit, welche mit seiner Wiederkunft zu ihnen beginnen wird, und diese Wiederkunft ist nicht eins mit dem Kommen des heiligen Geistes, sondern ist vielmehr das Ende der Zeit, für welche sie an dem Geiste einen andern Lehrer haben sollen an seiner Statt[515]). Wenn er vom Vater wiederkehrt und so sie wiedersieht, worunter weder sein Wiedersehen vor seiner Auffahrt zum Vater[516]), noch seine ich weiß nicht wie vergeistigte Auferstehung[517]), noch das Kommen des an seiner Statt verheißenen Geistes[518]) verstanden werden kann; dann ist ihre Freude aller Trübung und Störung für immer entnommen, jedes Räthsel gelöst, alle Wahrheit blos und aufgedeckt, und weil ihre Liebe zu

---

[511]) Joh 14, 28. [512]) Joh. 14, 13. 14. [513]) Joh. 14, 16. [514]) Lücke z. Joh. 16, 26. [515]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 270 ff. [516]) so z. B. Baumgarten-Crusius z. Joh. 16, 22. [517]) so de Wette z. d. St. [518]) so z. B. Lücke, Tholuck, Meyer z. d. St.

ihm zu Ende bewährt ist und der Vater sie deshalb von selber lieb hat, so bedarf es seiner Fürbitte nicht mehr, die Gnaden des Vaters ihnen zuzuwenden. Denn οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν kann allerdings nichts anderes heißen, als daß er nicht mehr nöthig haben wird, für sie zu bitten. Dieß aber nicht deshalb, weil die Mittheilung des Geistes dabei vorausgesetzt ist[519]), welche uns eben so wenig seiner Fürbitte unbedürftig, als sündlos macht, sondern weil der Vater sie wegen ihrer zu Ende bewährten Liebe des Sohns selbst lieb hat. Denn es heißt πεφιλήκατε, welches Perfektum willkürlich um seine Bedeutung bringt, wer es blos von der gefaßten Liebe zum Sohne versteht, daß sie seine Freunde geworden[520]), anstatt von dem zum Schlusse gebrachten Lieben, daß sie bis zu dem Tage seiner Wiederkunft seine Freunde gewesen sind. Daß es seiner Fürbitte nicht bedarf, ist also nicht ideal geredet[521]), noch von einer allmäligen Abnahme des Bedürfnisses derselben[522]) zu verstehen, noch ist damit gesagt, daß wir uns auf Grund seiner stetigen Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott derselben als einer unmittelbaren erfreuen können[523]); sondern wirklich und mit einem Male hören wir auf derselben zu bedürfen, wenn mit seiner Wiederkunft die Zeit unserer Anfechtung und unserer Versuchbarkeit zu Ende ist. Bis dahin aber — dieß liegt darin — bedürfen wir ihrer und leistet er sie uns.

Daher wird denn auch an seine Vertretung erinnert, wo der Befürchtung begegnet werden soll, als könnte uns, so lange wir am Glauben des Sohnes Gottes halten, entweder die Feindschaft der Welt oder unsere Sünde um das Heil bringen. Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, heißt es Röm. 8, 34 von dem zur Rechten Gottes befindlichen Christus, so zwar, daß die Worte ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν nicht zur Frage gehören, sondern die Antwort auf dieselbe bilden. Wie vorher θεὸς ὁ δικαιῶν die Möglichkeit einer Verurtheilung ausschließt, so wird nun der Frage, ob etwa, was allein noch möglich wäre, der zur Rechten Gottes befindliche Christus uns verurtheile, damit abgewiesen, daß er uns ja vielmehr vertritt.

---

519) de Wette z. d. St. 520) so z. B. Lücke z. d. St. 521) so Olshausen. 522) so Tholuck. 523) so Luthardt.

Denn so ist das καί gemeint, welches erst in diesem Satze an seiner Stelle ist, während vorher Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ; gelesen seyn will. Schon indem Christus der Gestorbene oder, wie er hier vielmehr zu bezeichnen ist[524]), der Auferstandene heißt, erscheint es unmöglich, daß er uns verurtheile, was er sonst wohl vermöchte, da er zur Rechten Gottes ist. Nun dient uns aber vollends, daß er zur Rechten Gottes ist, vielmehr zur Abwehr aller Anklage wider uns, indem er dort, was mit seinem Tode und Auferstehen begonnen hat, damit fortsetzt, daß er uns vertritt.

Es ist aber Christi gegenwärtiges Thun selbst, welches der Apostel ein Vertreten nennt, und nicht meint er blos dieß, daß sich Christus mit seinem anstatt einer Vertretung dienenden Tode und Auferstehen Gotte beständig darstelle[525]). Hinwiederum ist es ein Thun Christi, welches auf Gottes Verhalten gegen den Einzelnen und im einzelnen Falle bestimmend wirkt, und darf nicht darauf beschränkt werden, daß er das Menschengeschlecht überhaupt und ewig Gotte wohlgefällig darstelle[526]). Denn es ist geschichtlich stetige Fortsetzung seines in Tod und Auferstehung ein für alle Mal vollbrachten Thuns, und so gewiß das Verhalten Gottes gegen die Menschheit ein Verhalten gegen die Einzelnen und im einzelnen Falle ist, so gewiß will auch die heilwirkende Selbstbethätigung des erhöheten Christus eben so gedacht seyn. Dann aber nicht blos seine Selbstbethätigung gegen uns, sondern auch die gegen Gott. Als den, welcher er Gotte ein für alle Mal ist, bethätigt er sich ihm stetiglich, das Verhalten Gottes gegen die jeweilige Menschheit eben so bestimmend, wie er das Verhältniß Gottes und der Menschheit überhaupt bestimmt hat. Denkt man sich seine Vertretung anders, so gewährt sie nicht den Trost, welchen der Apostel meint, wenn er Hebr. 7, 25 von ihm schreibt, er vermöge denen, welche durch ihn zu Gott kommen, ganz auszuhelfen, indem er zu ihrer Vertretung allezeit im Leben stehe. Die Vertretung ist hier die priesterliche Seite seines Thuns im Stande der Erhöhung, und hat zu ihrer Voraus-

---

524) vgl. Gal. 4, 9. 525) Calvin z. d. St. 526) Martensen d. christl. Dogm. S. 364.

setzung einestheils, daß er gleich uns versucht worden ist und daher eine Mitempfindung unserer Schwächen haben kann, und anderntheils daß er ein Opfer gebracht hat, durch welches unsere Sünde ein für alle Mal gesühnt ist; ihre Frucht aber ist, daß wir wider alle Anfechtung Gottes Gnadenbeistand empfangen [527]). Auf die einzelnen Fälle unserer Hülfsbedürftigkeit bezieht sich also Christi vertretende Thätigkeit, oder, wie 1 Joh. 2, 1 ihrer gedacht ist, auf die einzelnen Fälle unsers Sündigens. Auch an der letztern Stelle würde, wenn es nicht so wäre, das eigenthümlich Tröstliche zu nichte werden, welches darin liegt, daß Christus nicht blos *ἱλασμός*, sondern auch *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* ist. Denn jenes ist er ein für alle Mal: aber wenn wir gesündigt haben, bedürfen wir des Trostes, daß derselbe, welcher persönlich die ein für alle Mal und stetig vorhandene Sühnung unserer und aller Sünde ist, zwar nicht unsere Schuld auf sich nehme, was man fälschlich in das *ἐντυγχάνειν* hat eintragen wollen [528]), wohl aber sein Verhältniß zu uns gegen Gott bethätige, und dadurch die Wirkung unserer Sünde auf unser Verhältniß zu Gott wiederaufhebe. Es steht nicht zu besorgen, daß dieß zu der schlecht menschlichen Vorstellung führe, als bedürfe Gott der fürbittenden Erinnerung eines Andern, indem es ja das innergöttliche Verhältniß selbst ist, welches sich in seiner Beziehung zur Welt zu diesem geschichtlichen Gegensatze des Vaters und des Sohnes gestaltet hat.

Wo Christus das in seiner Person verwirklichte Verhältniß der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit gegen den Vater bethätigt, geschieht es vermöge seines Gegensatzes zu dem, welcher ihn in die Welt gesendet und aus der Welt zu sich erhöht hat. Dagegen wenn er sich an der Welt bethätigt, da bethätigt er seine Einheit mit dem Vater. Dieß aber nicht so, als ob alle göttliche Selbstbethätigung an der Welt unterschiedslos des Vaters und des Sohnes Selbstbethätigung wäre. Der Gegensatz stellt sich dar, wenn Jesus verheißt, er werde den Vater bitten, daß er den heiligen Geist sende [529]); die Einheit, aber nicht ohne die Verschiedenheit in der Einheit, stellt sich dar, wenn er verheißt, der Vater werde den Geist senden in seinem, des

[527]) Hebr. 4, 16. [528]) Ebrard z. Hebr. 7, 25. [529]) Joh. 14, 16.

Sohnes, Namen[530]), oder er selbst werde ihn senden vom Vater her[531]), oder wenn Petrus sagt, Jesus habe ihn empfangen vom Vater und ausgegossen[532]), Paulus dagegen, Gott habe ihn ausgegossen durch Jesus Christus[533]). Die Hülfleistung wider Anfechtung, von welcher wir oben im Briefe an die Hebräer gelesen haben, daß Christus sie uns vom Vater erbitte, erscheint an einer andern Stelle dieses Briefs als ein Thun Christi selbst[534]). Man sieht, was Christus den Seinen thun will, darum bittet er den Vater, daß es ihnen geschehe; es geschieht ihnen aber dann vom Vater durch ihn, oder er thut es ihnen, vom Vater dazu ermächtigt und in Stand gesetzt. In allem dem bethätigt sich nur das oben aufgezeigte Verhältniß der Beiden, daß der Vater der überweltliche, der Sohn aber in Gemeinschaft seiner Ueberweltlichkeit ist, zusammt dem andern, daß der Sohn es ist, in welchem die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ihre Verwirklichung gefunden hat. Denn diese im Sohne verwirklichte Gemeinschaft erstreckt sich nun über die in der Welt Befindlichen nicht, ohne daß sich die weltbeherrschende Macht des Vaters dafür begibt, die Dinge zu solchem Zwecke zu ordnen und zu fügen; und hinwiederum erstreckt der weltbeherrschende Vater jene Gemeinschaft nicht anders über die in der Welt Befindlichen, als daß er den Sohn, in welchem sie verwirklicht ist, an ihnen sich bethätigen läßt.

Welches des Sohnes Theilhaberschaft an des Vaters Weltregierung ist, finden wir in jenem johanneischen Gesichte vorgestellt, wo das Lamm die für alle Welt verschlossene Schrift aus des Thronenden Hand nimmt und ihre Siegel löst[535]). Der Thronende ist es, auf dessen rechter Hand dieses Buch des Geheimnisses geruht hatte. Denn ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου sah es der Apostel, was keineswegs bedeutet, daß es dort nicht seine feste Stelle hatte und nur für diesen Akt sich daselbst befand[536]): eine Mißkennung des ἐπί mit dem Akkusativ, welche durch Berufung auf Apokal. 3, 20; 15, 2; 20, 1 nur noch befremdlicher wird, indem die beiden ersten dieser Stellen eine ganz andere örtliche Bedeutung der Präposition zeigen, als die

---

[530]) Joh. 14, 26. [531]) Joh. 15, 26. [532]) Akt. 2, 33. [533]) Tit. 3, 6. [534]) Hebr. 2, 18. [535]) Apokal. 5, 1 ff. [536]) Hengstenberg z. Apokal. 5, 1.

dritte, an der dritten aber, wie an der vorliegenden, der bekannte Gebrauch zur Bezeichnung einer Ausdehnung über Etwas Statt findet. Wie dort der Schlüssel des Abgrunds auf der Hand des Engels liegt, so hier das auf beiden Seiten beschriebene, siebenmal versiegelte Buch auf der Rechten Gottes. Denn keine Rolle ist es, welche der Thronende in geschlossener Hand hielt — von einer Rolle hätte die innere Seite nicht gesehen werden können — sondern ein flach liegendes Blatt, mit sieben Schnüren umzogen, deren jede ihr Siegel hatte[537]), so daß die Schrift nicht eher frei offen vorlag, als bis das letzte Siegel gelöst war. Der Inhalt der Schrift ist jeden Falls ein Geheimniß Gottes. Aber bestände dieß Geheimniß in den Dingen, welche sich bei der Eröffnung der einzelnen Siegel begeben, so müßte mit jeder Siegelöffnung ein Theil der Schrift entsiegelt seyn, während sie doch vielmehr so lange versiegelt bleibt, bis auch das letzte Siegel gefallen ist. Als das siebente Siegel fiel, ward eine Stille im Himmel, nicht eine Stille wie vor dem Sturm[538]) — denn nachdem das Gericht schon geschehen ist, folgt kein Sturm mehr, am wenigsten im Himmel —, auch nicht eine Stille banger Erwartung der Himmlischen[539]) — denn die Himmlischen hätten nichts zu fürchten, wenn auch nicht bereits alle Schrecknisse geschehen wären —; sie gehört überhaupt nicht zur apokalyptischen Scenerie[540]), noch bildet sie einen Uebergang zu dem folgenden Gesichte, sondern sie ist Bezeichnung des Standes der Dinge, welcher vorhanden ist, als nun das verschlossene Buch frei offen vorliegt, und bildet einen Gegensatz zu dem, was bei den früheren Siegelöffnungen zu hören und sehen kam, zu dem viermaligen Komm! bei den vier ersten, zu dem Wie lange? bei der fünften, zu dem Sturme des Gerichts und Rufe des Schreckens vor demselben bei der sechsten. Eine Sabbathstille ist eingetreten, nachdem alles vollbracht ist, was geschehen mußte.

Hiernach wird das erst mit der siebenten Siegelöffnung offenbare Geheimniß nicht in demjenigen bestehen, was sich begeben mußte,

---

[537]) gegen m. Weissagg u. Erfüllg II. S. 327. [538]) Herder Maran atha S. 256; Lücke Versuch e. vollst. Einleitg in d. Offbärg Joh. 2. Aufl. S. 352. [539]) Eichhorn, Züllig, Ewald z. d. St. [540]) de Wette z. d. St.

ehe dasselbe offenbar wurde, sondern in jener Seligkeit des nunmehr eingetretenen Sabbaths, welche der Seher unmittelbar vor der letzten Siegelöffnung hat verheißen hören. Die Freudenfülle, welche Gott den Seinen bereitet hat und in seiner Rechten hält, um sie ihnen einst zuzutheilen[541]), steht auf dem versiegelten Blatte geschrieben, und nimmt den ganzen innern und äußern Raum desselben ein: so reich ist sie, so ohne Vorbehalt uns zugedacht. Weil dieß der Inhalt der Schrift war, darum weinte der Seher, als sich Niemand finden wollte, ihn offenbar zu machen. Es war ein Weinen des Sehers, welcher empfindet, wie elend wir wären, wenn uns dieses Geheimniß verschlossen bliebe, und nicht des Schwachgläubigen, welcher nur, weil er momentan nicht in Christo ist, über Unklarheit der Zukunft klagen muß[542]). Und daß nicht nur die ganze Geisterschaar, sondern alles Geschöpf im Himmel und auf Erden und unter der Erde das Lamm lobpreist, als es die Schrift aus Gottes Hand nimmt, um sie zu entsiegeln, stimmt sicherlich besser zu unserer Auffassung, als wenn die Gerichte Gottes über seine Feinde des Buches Inhalt ausmachen[543]). Denn auf den Sabbath, welchen jene Stille, nicht der zum Schweigen gebrachten Gottlosen[544]), sondern der in Seligkeit feiernden Welt bezeichnet, harrt und sehnt sich alles Geschaffene. Diesen Sabbath herbeizubringen, ist Christi Sache: er allein kann es, welcher, wie der Seher die Thronwesen und die Aeltesten lobsingen hört, geschlachtet worden ist und Gotte mit seinem Blute eine Gemeinde erkauft hat. So lange der Thronende nur von seinen Geistern umgeben war, blieb das Geheimniß auf seiner Rechten ruhend, und mußte der Seher darüber weinen, daß Niemand es offenbar machen konnte. Der Eröffner des Buchs mußte erst obsiegen, obsiegen nämlich in dem ihm verordneten Kampfe auf Erden. Denn mag man lesen ἐνίκησεν ὁ ἀνοίγων oder ἐνίκησεν ἀνοῖξαι, immer heißt es nicht, er habe die Schwierigkeiten überwunden, welche sich der Eröffnung des Buchs entgegenstellten[545]); sondern den Kampf seiner Selbstbewährung bezeichnet νικᾷν hier nicht minder, als Apokal. 3, 21. Nachdem er denselben bestanden, siehe da erscheint er auf dem Throne

---

541) Ps. 16, 11. 542) gegen Hengstenberg I. S. 302 u. 312. 543) ders. S. 296. 544) ders. S. 424. 545) Ewald, Hengstenberg, de Wette u. A

Gottes, unterhalb des Thronenden in der Thronwesen Mitte, dem Halbkreise des Geisterraths gegenüber. In Gestalt eines Lammes mit sieben Hörnern und sieben Augen, aber dem man ansieht, daß es geschlachtet gewesen, erscheint er dem Seher; womit bedeutet ist, daß derselbe, welcher durch sein Blut Gotte eine Gemeinde erkauft hat, nun im Besitze göttlicher Macht und Erkenntnißfülle steht. Da nimmt er denn das versiegelte Geheimniß des ewigen Liebeswillens aus der Hand Gottes, und hebt an, dessen Siegel zu lösen; und wie er sie löst, geschehen die Dinge, welche erst geschehen müssen, ehe es heißen kann, es ist vollbracht. Die Weltregierung ist dessen, der auf dem Throne sitzt. Aber daß sein Thun jenes selige Ende herbeibringt, geschieht durch Christi dasselbe bestimmende Wirkung.

Diejenige neutestamentliche Schrift, welche recht eigentlich die Aufgabe hat, auszusagen, was es um Christi Gegenwart bei Gott für ihn und für die Seinigen sey, ist der Brief an die Hebräer. Derselbe faßt alles, was davon zu sagen ist, in das eine uns vom 110. Psalm her verständliche Wort zusammen, daß Christus Hohepriester ist nach der Weise Melchisedek's, oder, was dasselbe ist, daß wir an ihm einen Hohepriester haben, welcher sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Daß dabei nicht sowohl das Königthum, als das Priesterthum Christi hervorgehoben wird, hängt mit der oben dargelegten Veranlassung und Absicht des Briefs zusammen. Aber das Unterscheidende seines Priesterthums liegt doch eben darin, daß er vermöge seines Königthums Priester ist, hierin dem Melchisedek gleichend und daher auch in dem Schriftworte des 110. Psalms ihm verglichen. Von diesem Schriftworte geht der Verfasser aus, daran erinnernd, daß dasselbe nicht blos eine Verheißung, sondern eine beschworene Verheißung Gottes enthält, so daß wir also eine doppelt starke Ermuthigung an ihm besitzen, festzuhalten an der Hoffnung, welche mit Jesu Eingang zu Gott in seiner Person bereits verwirklicht ist. Denn indem er zu Gott einging, ist er nach der Weise Melchisedek's, also für immer Hohepriester geworden. Hieran schließt sich nun die Darlegung, was es um Melchisedek's Priesterthum sey, zunächst in der Art an, daß der Verfasser 7, 1—3 zeigt, ewige Dauer sey eine Bestimmtheit des Hohepriesterthums Christi, welche demselben so gewiß eignet, so gewiß die beschworene Verheißung Gottes von dem

Priesterthum nach der Art Melchisedek's in ihm zur Erfüllung gelangt ist[546]). Denn, sagt er, dieser Melchisedek bleibt Priester stetiglich, nicht blos weil er in der Schrift das Bild eines ewigen Priesters bleibt[547]), aber auch nicht in so fern, als der Typus im Antitypus bleibt[548]), am allerwenigsten aber, weil er eine Inkarnation des göttlichen Wesens ist[549]), sondern weil das Priesterthum, welches er in der heiligen Geschichte hat, von Anfang bis zu Ende, ohne Unterbrechung und ohne Forterbung auf einen Andern das seinige ist. Es besteht nämlich lediglich in jenem Vorgange, daß er den Abraham gesegnet und dieser ihm den Zehnten seiner Beute gegeben hat.

Diesen Vorgang in das rechte Licht zu setzen, dienen erstlich die geschichtlichen Umstände desselben, an welche der Verfasser im Anschlusse an das Subjekt des Satzes erinnert, sodann im Anschlusse an das Prädikat die Andeutungen der biblischen Erzählung desselben. Mit den bedeutungsvollen Namen König der Gerechtigkeit und König des Friedens tritt Melchisedek in den Zusammenhang der heiligen Geschichte ein, ohne ihr mit irgend etwas anderm, als mit dieser priesterlichen Handlung anzugehören. Was es aber mit dieser für eine Bewandniß habe, das zeigt der Verfasser V. 4—10. Sie stellt den Melchisedek über das mit Abraham beginnende Volk der Verheißung, dem er nicht angehört, und über die vom Gesetze bestellte levitische Priesterschaft, welche nur thut, was ihr befohlen ist, und deren einzelne Glieder eben nur als hinsterbende Glieder des gesetzlich betrauten Geschlechts priesterliche Machtvollkommenheit üben, während sein priesterliches Thun lediglich eine Handlung seines persönlichen Lebens ist. So weit hat es der Verfasser nur mit dem zu thun, was Gen. 14 von Melchisedek berichtet ist. Von V. 11 an macht er die Anwendung auf die Zusage des 110. Psalms. Zuerst so, daß er zeigt, was das bedeutet, daß der dort bestellte Priester, indem er Priester nach der Weise Melchisedek's genannt wird, ein Priester nicht nach der Weise Aaron's, ein nicht aaronitischer Priester heißt. Denn daß er schreibt καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι,

---

546) vgl. Ebrard z. d. St. S. 228. 547) Stier z. d. St. 548) Tholuck z. d. St. 549) so Bleek S. 322.

erklärt sich aus dem Gebrauche des οὐ, welcher da Statt findet, wo die Verneinung nicht den ganzen Satz, sondern nur einen einzelnen Begriff angeht [550]), nur unter der Bedingung, daß man οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών als Einen Begriff faßt [551]). Nachdem nun aus dem Umstande, daß das Psalmwort aaronitisches Priesterthum von dem Priester verneint, welchen es aufstellt, zunächst nur die Folgerung gezogen ist, daß hiernach durch das levitische Priesterthum, somit aber durch die ganze gesetzliche Ordnung der Dinge, welche ja auf demselben beruht, die Vollendung nicht hat kommen sollen und können, so wird V. 15 ff. eben dieß noch mehr durch den Umstand erhärtet, daß der durch das Psalmwort bestellte Priester ein von der aaronitischen Priesterschaft nicht blos unterschiedener, sondern wesentlich verschiedener, nämlich ein dem Melchisedek verglichener Priester ist, wobei es dieß Mal absichtlich nicht κατὰ τὴν τάξιν, sondern κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ heißt, und wird nun nicht blos, wie vorher, auf die mit Beseitigung des levitischen Priesterthums gegebene Wandelung des Gesetzes, sondern auf die mit solchem Priester eintretende bessere Hoffnung hingewiesen. Weil er Priester ist wie Melchisedek, so bemißt und bestimmt sich sein Priesterthum nicht nach einem Gesetze fleischlichen Gebots, das heißt, es ist nicht so beschaffen, wie es durch ein auf Bedingnisse des irdisch natürlichen Menschenlebens gestelltes Gebot befohlen werden kann, sondern nach dem Vermögen unauflöslichen Lebens, das heißt, es ist so beschaffen, wie unauflösliches Leben seines Inhabers es mit sich bringt. Dabei denkt aber der Verfasser nicht an dasjenige Leben Christi, welches mit seiner Empfängniß [552]), sondern an dasjenige, welches mit seiner Auferstehung begonnen hat, indem es sich ja nicht um sein Hohepriesterthum, wie es schon mit seinem Leiden und Sterben angefangen hat, das Gegenbild des aaronitischen, sondern um sein Priesterthum nach der Weise Melchisedek's handelt, in welchem er gegenwärtig vermöge seines Eingangs zu Gott steht.

Nach drei verschiedenen Beziehungen entnimmt der Verfasser aus der Psalmstelle, was es um das Priesterthum ist, von welchem die-

---

550) Tholuck z. d. St. 551) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 125.
552) Tholuck, Ebrard z. d. St.

selbe redet. Erstlich daß es im Gegensatze zu dem gesetzlichen dem des Melchisedek verglichen, und also an dessen Statt, somit aber um das zu leisten, was jenem nicht möglich war, verordnet wird. Sodann zweitens, daß es mit einem Eidschwure verordnet, also angelegentlich zugesagt, als ein werthvolles Gut auf das gewisseste verheißen, nicht als eine Obliegenheit anbefohlen wird. Endlich drittens, daß es für immer gegeben ist, ohne von seinem Inhaber überzugehen auf einen andern, so daß derselbe denjenigen, welche sich den Zugang zu Gott durch ihn vermitteln lassen, durch seine stetige Vertretung zum völligen und schlüßlichen Heile verhelfen kann. Diese drei Stücke werden aus der Psalmstelle entnommen, um zu zeigen, daß zufolge ihrer in Jesu erfüllten Weissagung nicht durch das levitische Priesterthum, sondern durch das andere, dem Könige Israel's zugesprochene die Herstellung eines vollkommenen Verhältnisses zu Gott hat geschehen sollen. Ist nun, was nicht bewiesen werden soll, sondern als anerkannt vorausgesetzt wird, der König, welchem jene Weissagung gilt, in Jesu, unserm Hohepriester, erschienen; so ist dessen hohepriesterlicher Tod Uebergang zu einem ewigen Leben gewesen, in welchem er Priester nach der Weise Melchisedek's ist, oder mit anderen Worten, wir haben an ihm einen Hohepriester, welcher es nach der Weise Melchisedek's ist. Mit 7, 25 ist zu Ende, was mit 7, 1 begonnen hat, und der Verfasser geht mit 7, 26 dazu über, zu zeigen, was es um einen Hohepriester ist, welcher es nach der Weise Melchisedek's ist, ein königlicher Priester der Gemeinde Gottes: ein Uebergang, welchen die Ausleger nur deshalb insgemein verkennen, weil sie Priester und Hohepriester nicht unterscheiden.

In aufsteigender Linie zählt der Verfasser auf, was von einem solchen Hohepriester gilt, und eigentlich abgesehen ist es dabei, wie man aus dem κεφάλαιον δέ 8, 1 ersieht, auf das, womit die Reihe der Aussagen schließt. Er ist ὅσιος, was einen Gegensatz zum Widergöttlichen bildet, wie ἅγιος zum Außergöttlichen; er ist ἄκακος, indem er nichts Schlimmes an sich oder in sich hat; er ist κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, hat also nichts mit den Sündern gemein, worin er gleich ihnen sündig seyn oder werden könnte; er ist ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, also überweltlich geworden, so daß ihn

nichts mehr von Gott scheidet. Endlich hat er sein Opfer ein für alle Mal gebracht, daß er nicht mehr priesterlich dient, sondern zur Rechten des Thrones Gottes sitzt, ἐν τοῖς οὐρανοῖς τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, oder, wie eben dieß 9, 11 bezeichnet ist, ἀρχιερεὺς διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου τουτέστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. Wir haben früher τὰ ἅγια und ἡ σκηνή so unterschieden, daß ersteres den Ort Gottes bezeichne, letzteres das Haus der Wohnung Gottes bei den Menschen. Τῶν ἁγίων λειτουργός ist der Priester, in so fern er bei Gott ist, τῆς σκηνῆς λειτουργός ist er, in so fern er Gotte eine Stätte seiner Gegenwart bestellt. Dort ist er für die Menschen zu Gott gekommen, hier beschafft er, daß Gott bei den Menschen wohne. Beides gilt von Christo, das Eine, weil er mittelst seines Opfertods aus der Welt zu Gott gegangen, das Andere, weil er in einem leiblichen Leben bei Gott ist. Denn ταύτης τῆς κτίσεως ist alles dasjenige, dessen Erschaffung am Anfange der Schrift berichtet steht, und was οὐ ταύτης τῆς κτίσεως genannt wird, muß demnach der παλιγγενεσία[553]) angehören. Diese hat aber mit der Verklärung Christi angehoben. Also wird die von den neueren Auslegern[554]) am weitesten abgewiesene Deutung, der zufolge unter jener σκηνή Christi Leib zu verstehen ist[555]), allein im Rechte seyn, nur freilich mit derjenigen nähern Bestimmung, welche erst durch unsere Verbindung von διὰ τῆς σκηνῆς mit ἀρχιερεὺς möglich wird, daß nämlich der Verfasser von dem verklärten Leibe Christi spricht.

Christus ist also Hohepriester bei Gott, weil er, ehe er zu Gott gekommen, sein Leben zur Sühnung der Menschheit dargegeben hat. Er ist aber Priester nach der Weise Melchisedek's, weil er, nachdem er sein Leben geopfert hat, jetzt in unvergänglichem Leben zu Gott erhöht ist. Beides faßt sich in den einen Satz zusammen, wir haben einen Hohepriester, welcher zur Rechten Gottes sitzt. Denn zur Rechten Gottes sitzen, heißt König der Gemeinde und als solcher Theilhaber der Herrschaft Gottes seyn. Gilt dieß nun von dem Hohepriester der Gemeinde, so gestaltet sich hiernach seine priesterliche Thätigkeit dahin,

---

553) Matth. 19, 28. 554) s. z. B. de Wette z. Hebr. 8, 2. 555) s. z. B. Calvin u. Bengel z. d. St.

daß sie eine Bethätigung seiner königlichen Gemeinschaft mit Gott ist, welche seine sühnhafte Selbstopferung zur Voraussetzung und seine verklärte Menschennatur zum Mittel hat. Was er geworden ist, macht ihn, wie es 7, 22 heißt, zum Bürgen der neuen Gottesordnung. Denn nicht einen Bürgen, welcher unsere Schuld bezahlt[556], meint diese Stelle, überhaupt keine von Christo auf Erden, etwa durch seinen Tod, geleistete Verbürgung[557], sondern, wie es der Zusammenhang mit sich bringt, welcher ja von dem Priesterthume nach der Weise Melchisedek's handelt, diejenige Verbürgung der an uns zu verwirklichenden Gottesordnung, des uns zugedachten ewigen Besitzthums, welche wir an Jesu in so fern haben, als wir in ihm, dem Priester nach der Weise Melchisedek's, unsere Hoffnung bereits verwirklicht sehen. Denn sein Priesterthum ist kein aufgetragenes Amt, sondern ein zuerkannter Besitz; daher auch das Schriftwort, welches ihm dasselbe zuerkennt, die Form einer beschworenen Zusage hat. Was er aber priesterlich thut, das ist nach 7, 25 unsere Vertretung, jedoch nicht eine Vertretung mittelst irgend einer Dienstleistung, sondern mittelst Bethätigung seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Theilnahme an der überweltlichen Hoheit Gottes. Sie erscheint als Christi sich von selbst verstehende Bethätigung dessen, was er gegenwärtig ist.

Auch seine Selbstbethätigung gegen die Seinen bezeichnet der Brief an die Hebräer als eine priesterliche, nicht nur 10, 21, wo er ihn ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ nennt, sondern auch 2, 18, wo es als ein Geschäft unsers Hohepriesters dargestellt wird, daß er denen Hülfe leistet, welche versucht werden. Weiter geht der Verfasser auf diese Thätigkeit nicht ein. Auch nicht auf Christi Theilnahme an der Weltregierung, in Bezug auf welche er sich damit begnügt, wiederholt auf Ps. 110, 1 hinzuweisen, und auch dieß nur, um daran zu erinnern, daß für den erhöheten Christus nichts anderes mehr in Aussicht steht, was er zu leisten hätte, nachdem er sein Sühnopfer ein für alle Mal gebracht hat, sondern daß er nur noch auf die ihm von Gott zugesagte Unterwerfung aller ihm feindseligen Macht zu warten hat[558]. Daß der Verfasser seine Aussage der gegenwärtigen Thätigkeit Christi auf die priesterliche Vertretung

---

[556]) so z. B. Calov, Gerhard u. A. [557]) so z. B. auch de Wette. [558]) Hebr. 10, 13.

beschränkt, erklärt sich aus dem Zwecke seiner Schrift, indem er zeigen will, welches der eigenthümliche Gewinn seines Todes ist. Wäre nämlich Christus ohne Tod verklärt worden, so könnte er freilich Macht üben wider die Feinde seines Volks und zur Verherrlichung desselben; aber das Sühnopfer wäre nicht vorhanden, auf Grund dessen nun seine Vertretung der sündigen Menschen geschieht.

Wir haben in unserm Lehrsatze von der gegenwärtigen Thätigkeit Christi nur in der Weise gesprochen, daß wir sie als seine sich von selbst verstehende Bethätigung dessen, was er gegenwärtig ist, einerseits gegen Gott, andererseits gegen die Welt bezeichneten, und zwar näher so, daß wir lediglich mit seinem Eintritte in die auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott diese seine Selbstbethätigung beginnen ließen. Unsere Vergleichung der neutestamentlichen Aussagen hat dem, wie ich meine, zustimmendes Zeugniß gegeben. Der Erweis der Schriftmäßigkeit unsers fünften Lehrstücks ist geleistet.

beschränkt, erklärt sich aus dem Zwecke seiner Schrift, indem er zeigen will, welches der eigenthümliche Grund seiner Lehre ist. Wäre nämlich Christus ohne Tod verklärt worden, so könnte er freilich Macht üben wider die Feinde seines Volks und zur [illegible] befestigen; aber das Sühnopfer hätte nicht verrichtet, auf Grund dessen nun seine Vertretung der sündigen Menschen geschieht.

Wir haben in unserm Lehrsatze von der gegenwärtigen Thätigkeit Christi nur in der Weise gesprochen, daß wir sie als seine sich von selbst verstehende Bethätigung dessen, was er gegenwärtig ist, einerseits gegen Gott, andererseits gegen die Welt bezeichneten, und zwar näher so, daß wir lediglich mit seinem Eintritte in die auch leiblich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott diese seine Selbstbethätigung beginnen ließen. Unsere Vergleichung der neutestamentlichen Aussagen hat dem, wie ich meine, zustimmendes Zeugniß gegeben. Der Beweis der Schriftmäßigkeit unsers fünften Lehrstücks ist geleistet.